Breslau. Jüdisch-Theologisches Seminar
Bericht
1914

Jahres-Bericht

des

jüdisch-theologischen Seminars
Fraenckel'scher Stiftung

für das Jahr 1914.

Zur Gedächtnis-Feier für den Stifter,

Mittwoch, den 27. Januar 1915, vormittags 11 Uhr,

Wallstrasse 1b, 2 Tr.

Voran geht:

Der Einfluss der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern.

Von

Dr. S. Horovitz.

BRESLAU
Druck von Th. Schatzky G. m. b. H., Neue Graupenstr. 5.
1915.

Vorwort.

Die vorliegende Studie kann als Anhang zu meiner Arbeit: „Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam“ (Breslau 1909) angesehen werden. Was dort in der Einleitung über den Charakter der arabischen Philosophie im Allgemeinen gesagt wurde, braucht daher hier nicht wiederholt zu werden. Durch den jetzt erschwerten Bücherverkehr konnte ich manche Werke nicht vergleichen, die vielleicht für meine Arbeit von Nutzen gewesen wären, hoffe aber gleichwohl, einiges zur Aufhellung der Geschichte der arabischen Philosophie beizutragen.

1. Kapitel.

Die Bekanntschaft mit der griechischen Skepsis.

Nach den spärlichen Nachrichten in der jüdischen und arabischen Literatur könnte es zweifelhaft scheinen, ob eine genauere Bekanntschaft mit der griechischen Skepsis in jüdischen und arabischen Kreisen verbreitet war, und noch viel weniger könnte man einen ernsten Einfluss derselben auf die Entwicklung der arabischen Philosophie vermuten. So erwähnt beispielsweise Šahrastani in dem Abschnitte über die griechische Philosophie mit keinem Worte die Skeptiker, was um so bezeichnender ist, als Šahrastani sich einer gewissen Vollständigkeit befleissigt und nicht bloss die Hauptvertreter der griechischen Philosophie, Aristoteles und Plato, sondern auch Philosophen, die in der arabischen Ueberlieferung keine solche hervorragende Stellung einnehmen, zu erwähnen und deren Ansichten anzuführen, nicht unterlässt. Er hat also die Skeptiker überhaupt nicht gekannt oder so gering geschätzt, dass er es nicht der Mühe wert hielt, sich mit ihnen zu befassen. Es werden ferner, so weit wir wissen, mit Ausnahme Pyrrhos, der einmal gelegentlich von Alfarabi erwähnt wird,[1]) die Namen der Schulhäupter der griechischen Skepsis nirgends genannt, woraus mit Recht gefolgert werden könnte, dass im besten Falle die Araber nur eine dunkle Kunde von dieser hatten. Bei näherer Betrachtung jedoch wird sich uns zeigen, dass die Araber zwar keine genaue geschichtliche Kenntnis von der Entstehung und Entwicklung der einzelnen

---

[1]) Vgl. Alfarabi, philosophische Abhandlungen, ed. Dieterici S. 50: واما الفرقة المسماة من الاراء التى كانت يراها اصحابها فى الفلسفة فهى الفرقة التى تنسب الى فورن واصحابه وتسمى المانعة لانهم يرون منع الناس من العلم. Ueber die der Darstellung Alfarabis entsprechende Stelle in den griechischen Scholien zu Aristoteles vgl. Schmölders, documenta philosophiae arabum, S. 62. Aus Alfarabi wird die Stelle von Alkifti unter dem Artikel Plato S. 25 zitiert. Was von Alkifti unter dem Titel Pyrrho S. 259 von Pyrrho gesagt wird, ist fehlerhaft und bezieht sich in Wirklichkeit auf Epikur, vgl. Steinschneider Alfarabi S. 128.

Richtungen hatten, gleichwohl aber mit dem Inhalt, mit den Problemen und Argumenten der Skepsis wohl vertraut waren, und dass ferner gerade diese Bekanntschaft mit der griechischen Skepsis für die ersten Meinungsverschiedenheiten zwischen den Vertretern der zwei Hauptrichtungen in der arabischen Religionsphilosophie, für die Spaltung zwischen Mutazila und Aš'arijja, von durchgreifender Bedeutung war.

Was nun die direkten Nachrichten der arabischen Autoren über die griechische Zweifellehre betrifft, so ist zunächst Al-Jakubi zu erwähnen, welcher bereits unter den verschiedenen Richtungen der griechischen Philosophie auch die Anhänger der Isosthenie, der Gleichwertigkeit der Beweise, nennt, die da behaupten, dass von den einander widerstreitenden Ansichten keiner ein Vorzug vor der anderen gebühre, woher es auch komme, dass im Laufe der Zeit bald die eine, bald die andere das Uebergewicht erlange.[2]) Ihre Ansicht von der Unmöglichkeit der Erkenntnis stützen die Verfechter der Isosthenie u. a. darauf, dass jede vermeintlich sichere Erkenntnis notwendig auf einen Regressus ins Unendliche hinauslaufe.[3]) Im Anschluss daran erwähnt Al-Jakubi auch die von ihm falsch formulierte Ansicht des Demokrit von der Subjektivität der Sinnesqualitäten. Die Ansicht Demokrits lautet nach Al-Jakubi, dass alle Körper an sich gleich seien und lediglich durch die Wahrnehmung, d. i. für das wahrnehmende Subjekt, verschieden erscheinen.[4]) Auch die Beweise für diese Ansicht werden von Al-Jakubi

---

[2]) Vgl. Al-Jakubi ed. de Goeje S. 166: اهل تداعي وتجار بدور الغلبة عليهم جميعا بالاستواء بينهم تقوى هذه مرة ومخالفتها اخرى. Auf diese Stelle weist bereits Goldziher ZDMG. Bd. 62, S. 2 hin.

[3]) Das. 167: واحتجوا بنحو [هذا ..] اخر فقالوا ان كانت الاشياء كلها يدرك بالعلم والعلم بالعلم فالى نهاية او الى لا نهاية. Das ist der von den Skeptikern τρόπος εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων genannte Beweis, auf den wir noch zurückkommen werden.

[4]) Das. S. 168: وزعم بعضهم انه [näml. die Welt] غير مختلف في معانيه وانما تختلف معانيه من جهة احساسه. Die Darstellung Al-Jakubis ist falsch, weil nach Demokrit die subjektiven Eigenschaften objektiven Verhältnissen in den Dingen entsprechen, die der Substanz nach gleich, aber durch die Gestalt, Größe und Zusammensetzung der Atome verschieden sind. Vielleicht ist die Auffassung Al-Jakubis dadurch entstanden, dass man Demokrit die Ansicht zuschrieb, welche Plutarch anführt, S. 1108: ἐγκαλεῖ δ' αὐτῷ [nämlich Kolotes d. Demokrit] πρῶτον, ὅτι τῶν πραγμάτων ἕκαστον εἰπὼν οὐ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον εἶναι, συγκέχυκε τὸν βίον. Wie es sich aber auch damit verhalten mag, aus der Anführung bei Al-Jakubi

angeführt, und zum Schlusse meint er, dass dieselbe von der früher erwähnten Ansicht der Skeptiker nicht wesentlich verschieden sei, — eine Bemerkung, die jedenfalls insofern richtig ist, als in der Ansicht des Demokrit tatsächlich der Keim zur Skepsis liegt.[5])

Bei weitem eingehender als Al-Jakubi behandelt Ibn-Ḥazm die Skepsis. Es geschieht an zwei Stellen, am Anfang des ersten und am Ende des letzten Buches. Wir behandeln die letzte Stelle zuerst und kommen auf die erste gelegentlich zurück. Ibn-Ḥazm widmet einen besonderen Abschnitt der Behauptung von der Gleichwertigkeit der Beweise, welche nach ihm besagt, dass jeder Thesis, mag sie noch so gut begründet sein, eine Antithesis von gleicher Stärke entgegengestellt werden kann, weil in jeder Frage die Beweise für und gegen sich das Gleichgewicht halten.[6]) Dass damit das skeptische Prinzip der Isosthenie wiedergegeben werden soll, ist klar;[7]) dennoch ist es fraglich, ob Ibn-Ḥazm den Ausdruck in dem Sinne genommen hat, welchen das genannte Prinzip in der griechischen Skepsis hat. Nach seiner Darstellung hat es den Anschein, als ob mit der Behauptung von der Gleichwertigkeit der Beweise nur der Zweifel gegen die logischen Verstandesoperationen, gegen jede mittelbare Erkenntnis durch Beweis, nicht aber gegen jede Art von Erkenntnis überhaupt, ausgedrückt werden soll.[8])

---

erklärt sich die Stelle bei Al-Razi, Muḥassal S. 2: الاجسام باقترها [l. باسرها] متماثلة. Gemeint ist in der Tat, dass die Körper gleich sind, und nicht etwa die Atome. Damit ist die Schwierigkeit beseitigt, die wir in unserer Arbeit: Ueber den Einfluss der griech. Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, S. 21, Anm. 2, gefunden haben.

5) Das. S. 170: وزعموا ان جميع الاشياء تدور على التكافؤ والتجري وكادوا ان يخالفوا بالسوفسطائية. Vgl Sext. P. H. I, 213: Ἀλλὰ καὶ ἡ Δημοκρίτειος φιλοσοφία λέγεται κοινωνίαν ἔχειν πρὸς τὴν σκέψιν. Sextus weist auf den Unterschied hin, Demokritos nämlich sage, weil der Honig dem einen süss, dem anderen aber bitter schmecke, so sei er keines von beiden. Die Skeptiker aber sagen, sie wüssten nicht, was er sei. Ausserdem sei noch ein ganz offenbarer Unterschied, insofern Demokritos positive Ansichten aufstelle und die Existenz des Vollen und Leeren behaupte. Vgl. übrigens auch Zeller I, S. 823 ff.

6) Ibn-Ḥazm Kitab al-faṣl fi al-milal usw. V. S. 119 ذهب قوم الى القول بتكافؤ الادلة ومعنى هذا انه لا يمكن نصر مذهب على مذهب ولا تغليب مقالة على مقالة حتى يلوح الحق من الباطل ظاهرا بينا لا اشكال فيه بل دلائل كل مقالة فهي مكافئة لدلائل سائر المقالات.

7) Vgl. Goldziher a. a. O.

8) Von den verschiedenen Stellen, die für diese Auffassung sprechen, heben wir nur eine hervor. In seiner Widerlegung S. 124 wendet sich Ibn-Ḥazm einer-

Doch ist es für uns nebensächlich, ob Ibn-Ḥazm den Ausdruck richtig verstanden hat oder nicht, da jedenfalls von Haus aus damit das Prinzip der griechischen Skepsis gemeint ist und auch die von Ibn-Ḥazm angeführten Beweise von dort entlehnt sind. Ibn-Ḥazm bemerkt zunächst, dass die Anhänger der Isosthenie sich in der Anwendung dieses Prinzips von einander unterscheiden. Die Radikalsten unter ihnen stellen selbst die Existenz Gottes in Frage und behaupten ihrer Lehre von der Isosthenie gemäss, dass man die Existenz Gottes weder mit Gewissheit bejahen, noch verneinen könne. Andere nehmen das Dasein Gottes an und beschränken ihre Skepsis auf die Sendung des Propheten, das heisst: den Inhalt der Offenbarung. Eine dritte Klasse zieht der Anwendung jenes Prinzips von der Isosthenie noch engere Grenzen und verhält sich bloss skeptisch in bezug auf das, was ausserhalb des Kreises der Offenbarung fällt.[9]) Dass diese Unterschiede nicht in der griechischen Skepsis begründet sind, und dass man es hier lediglich mit einer durch Ibn-Ḥazm von seinem Standpunkte aus vorgenommenen Klassifizierung zu tun hat, braucht nicht erst gesagt zu werden. Offenbar hat Ibn-Ḥazm Zweifler seiner Zeit vor Augen und klassifiziert sie in ihrem Verhalten zu der Lehre von der Isosthenie nach ihrer Stellung zu einzelnen Fragen.

Was nun die von Ibn-Ḥazm angeführten Beweise betrifft, so erkennen wir in ihnen leicht die Beweise der Skeptiker wieder. In erster Reihe berufen sich die Anhänger der Isosthenie auf die grosse Meinungsverschiedenheit unter den Menschen, die undenkbar wäre, wenn durch Beweis endgültig festgestellt werden könnte, auf welcher Seite die Wahrheit und auf welcher der Irrtum sich befindet. Dieser Beweis wird sehr weitläufig ausgesponnen, und namentlich wird auf die grosse Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der religiösen Vorstellungen hingewiesen. Nicht bloss die verschiedenen Religionen bekämpfen sich gegenseitig, sondern auch die Bekenner ein und derselben

---

seits gegen diejenigen, die bloss zweifeln, andererseits gegen diejenigen, welche mit Bestimmtheit behaupten, dass es keine Erkenntnis gebe: وأما من قطع بأن ليس ههنا مذهب صحيح اصلا فإن قوله ظاهر الفساد بيقين لا اشكال فيه لانهم اثبتوا حقيقة وجود العالم بما فيه وحقيقة ما يدرك بالحواس وبأول العقل وبديهته ثم لا يصححوا حدوثه ولا ازليته usw. Jedenfalls wird hier vorausgesetzt, daß auch die Gegner die sinnliche und die unmittelbare Verstandserkenntnis nicht bestreiten.

[9]) Das. S. 119ff.

Religion sind häufig in unzählige Sekten gespalten, die sich aufs hefstigste befehden. Und nicht bloss in der grossen Menge, sondern auch unter den Philosophen herrscht Streit und Hader, obgleich sie doch ihr ganzes Streben nur auf Erkenntnis der Wahrheit richten und man erwarten dürfte, unter ihnen wenigstens Uebereinstimmung zu finden. Dieser Beweis ist offenbar mit dem *τρόπος ἀπὸ τῆς διαφωνίας* der Skeptiker, die auch mit Vorliebe auf die grosse Meinungsverschiedenheit der Menschen in ethischen und religiösen Fragen hinweisen, identisch.[10]) Der zweite Beweis fällt mit dem bereits genannten *τρόπος εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων* zusammen, d. h. jeder Beweis erfordert einen neuen Beweis; denn wie soll die Wahrheit des Beweisverfahrens und der Prämissen dargetan werden, wenn nicht wiederum durch Beweis? Dies ergibt eine unendliche Reihe und macht jede Beweisführung unmöglich.[11]) An dritter Stelle erwähnt Ibn Ḥazm ein Argument, das mit dem zweiten sachlich identisch und nur äusserlich verschieden ist.[12])

---

[10]) Das. 121: واما احتجاجهم في ذلك فهو انهم قالوا وجدت الديانات والآراء والمقالات كل طائفة تدعي انها انما اعتقدت ما اعتقدته عن الاوائل وبراهين باهرة وكل طائفة منها تناظر الاخرى فتنتصف منها وربما غلبت هذه في مجلس ثم غلبتها الاخرى في مجلس اخر.. قالوا فصح انه ليس هاهنا قول ظاهر الغلبة ولو كان لما اشكل على احد ولم يختلف الناس في ذلك كما لم يختلفوا فيما ادركوه بحواسهم وبداية عقولهم usw. Vgl. Sextus P. H. I, 165 *καὶ ὁ μὲν ἀπὸ τῆς διαφωνίας ἐστὶ καθ᾽ ὃν περὶ τοῦ προτεθέντος πράγματος ἀνεπίκριτον στάσιν παρά τε τῷ βίῳ καὶ παρὰ τοῖς φιλοσόφοις εὑρίσκομεν γεγενημένην, δι᾽ ἣν οὐ δυνάμενοι αἱρεῖσθαί τι ἢ ἀποδοκιμάζειν καταλήγομεν εἰς ἐποχήν.* Vgl. das. 145 ff.

[11]) Ibn-Ḥazm dort S. 123: وقالوا ايضا لا يخلو من حقق شيئا من هذه الديانات او المقالات من ان يكون صح له او لا يصح له... فلم يبق الا ان يقولوا انه صح لنا بدليل غير الحواس فنسالهم عن ذلك الدليل بماذا صح عندكم بتدعوا فلستم باولى من غيركم في دعواه ام بالحواس وبديهة العقل فكيف خولفتم فيه هذا ولا يختلف في مدركاته احد ام بدليل غير ذلك وهكذا ابدا الى ما لا نهاية له.

[12]) Das.: قالوا ونسالهم ايضا عن علمهم بصحة ما هم عليه ايعلمون انهم يعلمون ذلك ام لا فان قالوا لا نعلم ذلك احالوا وسقط قولهم... وان قالوا بل نعلم ذلك سالناهم ابعلم علموا ذلك ام بغير علم وهكذا ابدا وهذا يقتضي ان يكون للعلم علم وللعلم العلم علم الى ما لا نهاية له وهذا عندهم محال. Das ist offenbar auch nur eine Form des vorigen Tropus. Doch bedienen sich die Skeptiker dieses Tropus in so vielen Wendungen, und die Darstellung bei Ibn-Ḥazm ist so unbestimmt, dass es schwer

Ibn-Ḥazm macht hierauf die Bemerkung, er kenne keine Schrift, in welcher das Prinzip der Isosthenie widerlegt worden wäre, weshalb er selbst sich dieser Aufgabe unterziehen wolle; doch hat es für uns kein Interesse, auf seine Einwürfe einzugehen. Sie decken sich zum Teil mit den Einwänden, die man von jeher der Skepsis entgegengehalten hat, und bieten im Grossen Ganzen nicht viel Neues.

Eine noch weit vertrautere Bekanntschaft mit den Lehren und Argumenten der griechischen Skeptiker verrät Al-Razi, doch entspricht es nicht unserer Aufgabe, uns mit seinen Ausführungen eingehender zu beschäftigen. Uns ist es hauptsächlich darum zu tun, zu ermitteln, inwieweit die Ansichten der griechischen Skeptiker den Arabern bereits in alter Zeit bekannt waren, um daraus weiter zu folgern, inwiefern gerade in dieser Zeit, in der die verschiedenen Richtungen der griechischen Philosophie erst in der Entstehung und Bildung begriffen waren, ein Einfluss der griechischen Skepsis als wahrscheinlich angenommen werden kann. Hingegen kommt für uns die Zeit des 1209 verstorbenen Al-Razi, in der von irgend einer neuen Richtung und folglich auch von einem Einfluss der griechischen Philosophie nicht mehr die Rede sein kann, nicht weiter in Betracht. Es genügt daher, wenn wir seine Darstellung kurz skizzieren. Er unterscheidet vier Ansichten hinsichtlich der Erkenntnis. Eine Richtung, welche die meisten Anhänger zählt, erkennt die Wahrheit der Sinneswahrnehmungen und der an sich evidenten Urteile, der sogenanten Axiome, an. Eine zweite Richtung, zu deren Anhängern Al-Razi auch Plato und Aristoteles rechnet, bestreitet die Zuverlässigkeit der Sinneserkenntnis. Es folgen die bekannten Argumente von den verschiedenen Arten der Sinnestäuschung, von der Abhängigkeit der Wahrnehmung von Zuständen des wahrnehmenden Subjekts.[13]) Die dritte Klasse bestreitet die sogenannten axiomatischen Urteile, während sie die Sinneserkenntnis unangefochten lässt. Als solche betrachtet sie 1. den Satz des Widerspruchs; 2. den Satz, dass das Ganze grösser sei als der Teil;

ist zu sagen, mit welcher Variation die Beweise bei Ibn-Ḥazm identisch sind. Vgl. Sextus P. H. II 131ff. adv. Math. VIII 300ff.

[13]) Al-Razi, Muḥassal, S. 6: الفرقة الاولى المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الاكثرون الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط زعم افلاطون وارسطاطاليس وبطليموس وجالينوس ان اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات واحتجوا . .

3. dass zwei Grössen, die einer dritten gleich sind, auch untereinander gleich sind; 4. dass ein Körper nicht in zwei verschiedenen Räumen zugleich sein kann. Es wird nun von diesen Skeptikern behauptet, dass der Satz des Widerspruchs das gewisseste Axiom sei, auf welches die anderen zurückgeführt werden. Sie versuchen daher erstens, den Satz des Widerspruchs in Zweifel zu ziehen und glauben dadurch auch die anderen Axiome erschüttert zu haben.[14])

Ein zweites Argument gegen die Gewissheit der an sich evidenten Urteile ist, dass viele Urteile von den Menschen mit dem Bewusstsein der Evidenz gefällt werden, während sie es an sich keineswegs sind, wofür mehrere Beispiele angeführt werden, von denen das erste Erwähnung finden mag. Wenn wir ein Objekt sehen, dann die Augen für einen Moment schliessen und dann wiederum dasselbe Objekt wahrnehmen, so glauben wir mit aller Gewissheit an die Identität der beiden Objekte, während dies an sich keineswegs gewiss ist.[15]) Es folgen noch drei Argumente, von denen wir bloss das letzte hervorheben. Es betont den grossen Einfluss, den Temperament und Gewohnheit auf unsere Ansichten haben, und dieser Einfluss soll auch dann wirksam sein, wenn wir den festen Vorsatz haben, uns von demselben zu befreien.[16]) Eine vierte Richtung bilden die Sophisten, welche die sinnliche und auch die unmittelbare Verstandeserkenntnis leugnen.[17]) Al-Razi gibt dann ein Mittel an, durch welches man ihnen den Glauben an die sinnlichen Wahrnehmungen beibringen könnte.[18]) Im weiteren Verlaufe handelt Al-Razi von der mittelbaren Verstandeserkenntnis. Wird nämlich

14) Das. S. 13 ff.

15) Das S. 19: الحجة الثانية لمنكري البديهيات انا نجد العقل جازما بامور كثيرة كجزمه بالاوليات مع ان الجزم غير جائز فيها وذلك يوجب تطرق التهمة الى حكم العقل بيان الاول من وجوه احدها . . . .

16) Das. S. 22: الحجة الخامسة انا نرى لاختلاف الامزجة والعادات تاثيرا في الاعتقادات وذلك يقدح في البديهيات.

17) Das.: الفرقة الرابعة السوفسطائية الذين قدحوا في الحسيات والبديهيات.

18) Das. S. 23: واعلم ان الاشتغال بالجواب عن هذه الشبهة يحصل غرضهم على ما قرروه في كلماتهم فالصواب ان لا نشتغل بالجواب عنه لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه بل الطريق ان يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات u. s. w.

die Gültigkeit der sinnlichen und axiomatischen Erkenntnisse eingeräumt, so fragt es sich, ob diese so zusammengesetzt werden können, dass aus ihnen neue Erkenntnisse gewonnen werden. Gegen die Möglichkeit der Erkenntnis durch Beweis werden vier Argumente geltend gemacht. Das erste läuft hinaus auf den bereits erwähnten Einwand vom regressus in infinitum.[19]) Zweitens: Ist der Gegenstand, der gesucht wird, bekannt, so braucht er nicht erst gesucht werden; ist er es nicht, woher wissen wir, wenn wir ihn finden, dass er es war, den wir gesucht haben.[20]) Drittens: Häufig kommt es vor, dass jemand von einer Ansicht auf Grund eines Beweises überzeugt ist, und dann sie verlässt, weil ihm durch einen neuen Beweis die Schwäche des ersten klar wird.[21]) Viertens: Der Schluss kann nur aus zwei Prämissen folgen, beide Prämissen aber können nicht zu gleicher Zeit dem Bewusstsein gegenwärtig sein.[22]) Es folgen dann noch zwei besondere Beweise gegen die Möglichkeit einer spekulativen Erkenntnis Gottes. Der erste Beweis lautet: Jedes Urteil, in welchem etwas von einem Subjekte ausgesagt wird, setzt eine klare Vorstellung vom Subjekte voraus. Von Gott jedoch haben wir keine Vorstellung, um etwas von ihm aussagen zu können.[23]) Auf den zweiten Beweis werden wir noch später

---

19) Das. S. 24: أولها [näml. der Beweise] العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز ان يكون ضروريا اذ كثيرا ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل وهو محال.

20) Das.: ثانيها ان المطلوب ان كان معلوما فلا فائدة في طلبه والا فاذا وجده كيف يعرف انه مطلوبه. Vgl. Meno p. 80, Sextus adv. Math. VIII 337, wo die Epikureer sich dieses Trugschlusses bedienen und von Sextus widerlegt werden: Saadia, Emunot, Anfang.

21) Al-Razi, das.

22) Das.: رابعها ان العلم بالمقدمتين لا يحصل معا في الذهن ... فالحاضر في الذهن ابدا ليس الا العلم بمقدمة واحدة ولكن غير منتج بالاتفاق فالفكر لا يفيد العلم. Vgl. Sext. P. H. II, 144: Ὅτι δὲ ἀνύπαρκτός ἐστιν ἡ ἀπόδειξις ἀπ' αὐτῶν, ὧν λέγουσι ἐπιλογίζεσθαι δυνατόν, ἕκαστον τῶν περιεχομένων ἐν τῇ ἐννοίᾳ διατρέποντα· οἷον γοῦν ὁ λόγος σύγκειται ἐξ ἀξιωμάτων, τὰ δὲ σύνθετα πράγματα οὐ δύναται ὑπάρχειν, ἐὰν μὴ τὰ ἐξ ὧν συνέστηκεν ἀλλήλοις συνυπάρχῃ, ... τὰ δὲ μέρη τοῦ λόγου ἀλλήλοις οὐ συνυπάρχει. ὅτε γὰρ λέγομεν τὸ πρῶτον λῆμμα, οὐδέπω ὑπάρχει οὔτε τὸ ἕτερον λῆμμα οὔτε ἡ ἐπιφορά usw.

23) Al-Razi, das.: احدهما ان امكان طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والمحمول والحقائق الالهية غير متصورة لنا لما سبق انا نتصور الا ما نجده بحواسنا ونفوسنا او عقولنا واذا فقد التصور الذي هو شرط التصديق امتنع التصديق ايضا. Auch dieser Beweis ist aus Sextus entlehnt, vgl. P. H. III 2. Wir heben die entscheidenden Worte

zurückkommen. Schon aus diesem Abriss kann man entnehmen, dass Al-Razi mit den Problemen der griechischen Skepsis sehr gut bekannt war und wir können daraus für die ältere Zeit jedenfalls den Schluss ziehen, dass die Möglichkeit gegeben war, die griechische Skepsis ihrem ganzen Umfange nach kennen zu lernen. Denn man wird doch wohl nicht annehmen wollen, dass für Al-Razi sich Quellen erschlossen hätten, die den Früheren nicht zugänglich waren.

Von den jüdischen Religionsphilosophen widmet nur Saadia dem Skeptizismus eine eingehende Besprechung und Widerlegung. In der Einleitung zu seinem religionsphilosophischen Werke unterscheidet er drei Richtungen in der Skepsis, entsprechend den drei Quellen der Erkenntnis. Als solche bezeichnet er 1. die sinnliche Wahrnehmung; 2. das unmittelbare Verstandesurteil, dem wir alle jene Erkenntnisse verdanken, die mit unmittelbarer Ueberzeugungskraft sich dem Verstande aufdrängen, wie die sogenannten Axiome und sittlichen Urteile; 3. die auf logischer Notwendigkeit beruhende Schlussfolgerung, auf welcher alle jene Wahrheiten beruhen, die nicht unmittelbar durch den Verstand oder die Sinne erkannt werden, aber aus solcher unmittelbarer Erkenntnis mit Notwendigkeit sich ergeben. Nicht alle jedoch, bemerkt Saadia, erkennen diese drei Quellen der Erkenntnis an. Manche bestreiten selbst die Wahrheiten der ersten Klasse, welche die Voraussetzung für die beiden folgenden Klassen bildet, und heben dadurch alle Erkenntnis auf; manche lassen die sinnliche Erkenntnis gelten und verhalten sich bloss ablehnend gegen die beiden letzten Klassen; wiederum andere ziehen nur die auf dem Wege des Schlussverfahrens gewonnenen Urteile in Zweifel. Saadia tritt diesen Ansichten entgegen, und aus seinen Ausführungen ist zu ersehen, dass er mit den verschiedenen Argumenten der Skeptiker wohl vertraut war.[24])

Noch einmal beschäftigt sich Saadia sehr eingehend mit den Ansichten der Skeptiker in seiner Kritik der verschiedenen kosmo-

hervor: τῶν ἐννοουμένων ἡμῖν πραγμάτων τὰς οὐσίας ἐπινοεῖν ὀφείλομεν, οἷον, εἰ σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα · ἀλλὰ καὶ τὰ εἴδη ... πῶς δυνησόμεθα ἔννοιαν θεοῦ λαμβάνειν μήτε οὐσίαν ἔχοντες αὐτοῦ ὁμολογουμένην μήτε εἶδος ... ὥσπερ ὁ μὴ εἰδὼς τὸν Δίωνα οὐδὲ τὰ συμβεβηκότα αὐτῷ ὡς Δίωνι δύναται νοεῖν. οὕτως ἐπεὶ οὐκ ἴσμεν τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ, οὐδὲ τὰ συμβεβηκότα αὐτῷ μαθεῖν τε καὶ ἐννοῆσαι δυνησόμεθα.

[24]) Emunot ed. Slucki S. 7 ff.

logischen Theorien.[25]) Er erwähnt daselbst vier verschiedene Richtungen. Wie wir aber anderwärts nachgewiesen haben, geht die Darstellung Saadias auf den Theätet zurück. In Wahrheit reduzieren sich die von Saadia genannten vier Richtungen auf zwei: auf die Partei der Subjektivisten und der Skeptiker.[26])

Ausser Saadia erwähnt Ibn Ṣaddik beiläufig die Ansicht derjenigen, welche die Realität der Sinneswahrnehmungen bezweifeln, und zitiert einen angeblichen Ausspruch des Aristoteles, dass es kein besseres Mittel gebe, diese Zweifler zu bekehren, als durch körperliche Strafen sie vom Gegenteil zu überzeugen.[27])

[25]) Das. 25 ff.

[26]) Vgl. Cohen-Festschrift S. 242 ff. Wir haben daselbst S. 248 Anm. 3 die Namen der von Saadia angeführten Richtungen mit den Parteibezeichnungen bei Tusi in seinem Kommentar zu Al-Razi S. 23 verglichen. Derselbe nennt drei Parteien. Die La'adrijja, die Nichtwissenden (von لا أدري), die da zweifeln und selbst an ihrem Zweifel zweifeln. Die Inadijja, die Rechthaberischen, welche behaupten, dass jeder Thesis eine gleich gut begründete Antithesis sich gegenüberstellen lasse. Die Subjektivisten, die Indijja (von عندي, bei mir, nach meiner Ansicht), welche behaupten, es sei für jeden das, was er für wahr halte, wahr im Verhältnis zu sich selbst, falsch im Verhältnis zu einem andern. Wir haben dort die Vermutung ausgesprochen, dass Inadijja (La'adrijja ist ein Druckfehler) der allgemeine Name für die ganze Partei der Sophisten war, innerhalb deren man dann zwei Richtungen, die der Subjektivisten, Indijja, und der Skeptiker, La'adrijja, unterschied. Wir fügen nun hier noch eine Stelle aus Ibn-Ḥazm hinzu, in der gleichfalls von drei Richtungen die Rede ist. I, S. 8: ذكر من سلف من المتكلمين انهم ثلاثة اصناف فصنف منهم نفى الحقائق جملة (nämlich die Sophisten) وصنف منهم شكوا فيها وصنف منهم قالوا هى حق عند من هى عنده حق وهى باطل عند من هى عنده باطل Die Bezeichnungen fehlen hier. Es scheint nun sicher zu sein, dass zwischen den Inadijja und Indijja kein Unterschied zu machen ist, da beide Namen auf die Sophisten hinweisen, sachlich aber wäre es immerhin möglich drei Richtungen zu unterscheiden. Und zwar könnte man sagen, dass zwischen der ersten und zweiten Ansicht bei Ibn-Ḥazm der Unterschied gemeint sei, welchen Gellius Noct. att. XI,5 zwischen der akademischen und pyrrhoneischen Skepsis macht. Die Akademiker sollen wenigstens den skeptischen Sätzen Gewissheit zugeschrieben haben, während die Pyrrhoneer, selbst diese bloss als ungewiss hinstellten. Es würden demnach zwei Richtungen innerhalb der Skepsis der subjektivistischen Partei des Protagoras gegenüber gestellt werden.

[27]) Mikrokosmos, S. 5: וצוה אריסטו בספר טוביקי לתת בקולר ולייסר את כל הכופר בדברים הנראים ונשמעים. Vgl. Aristoteles, Topik I, 105a 3: οὐ δεῖ δὲ πᾶν πρόβλημα οὐδὲ πᾶσαν θέσιν ἐπισκοπεῖν, ἀλλ' ἣν ἀπορήσειεν ἄν τις τῶν λογον δεομένων καὶ μὴ κολάσεως ἢ αἰσθήσεως· οἱ μὲν γὰρ ἀποροῦντες πότερον δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν . . . κολάσεως δέονται, οἱ δὲ πότερον ἡ χιὼν λευκὴ ἢ οὒ αἰσθήσεως. Es liegt bei Ibn-Saddik eine Verwechslung der beiden von Aristoteles gebrauchten Beispiele vor. Vgl. oben S. 11 A. 18 und Saadia, Em., S. 36.

Ebenso, meint Ibn Ṣaddik, müssen diejenigen, welche gewisse allgemein anerkannte Wahrheiten leugnen, als abnorm angesehen werden.[28]) Aus der späteren Literatur verschwindet fast ganz der Name der Skeptiker.

2. Kapitel.

Der Einfluss der griechischen Skepsis.

Nachdem sich uns im vorigen Kapitel die Bekanntschaft mit den Ansichten der griechischen Skeptiker als sicher ergeben hat, so fragt es sich jetzt, welchen Einfluss diese Ansichten ausgeübt haben. Dass die Skepsis unter den Arabern einzelne Anhänger gefunden hat, lässt sich aus verschiedenen Nachrichten mit Sicherheit entnehmen. So berichtet in der Schrift Almukâbasât ein Schüler des Abu Suleiman al-Siǵistani, dass nach der persönlichen Erfahrung des Letzteren die hervorragenden Vertreter des Kalam sich offen oder im geheimen zu dem Prinzip der Isosthenie bekennen.[29]) Ebenso erwähnt Ǵahiz eines skeptischen Mutakallim, welcher in allen Fragen nur die Erkenntnis des Wahrscheinlichen und Einleuchtenden zuliess, die Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis aber leugnete.[30]) Desgleichen wird von einem Skeptiker am Hofe des Chalifen Al-Mamun berichtet, der an der Wahrheit der Sinneswahrnehmung zweifelte und den Thumama b. Ašras auf drastische Art eines Besseren belehren wollte.[31]) Mag nun die obige Nach-

[28]) Mikrok. das. Vgl. Abr. Ibn-Daud, Em. r., S. 60.

[29]) Goldziher ZDMG. Bd. 62 S. 2.

[30]) Ǵahiz, Kitab al-Ḥajawan VI., S. 11 berichtet daselbst von einem Gesinnungsgenossen, dessen Namen er jedoch nicht nennen wolle: ان الامور كلها يعرف حقها وباطلها بالاغلب. Auch von Goldziher a. a. O. zitiert. Ǵahiz teilt daselbst noch Aussprüche von Naẓẓam über den Zweifel mit: وقال ابو اسحاق الشاك اقرب اليك من الجاحد ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ولم ينتقل احد عن اعتقاد الى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك Das.: والعوام اقل شكوك من الخواص لانهم لا يتوقفون في التصديق ولا يرتابون بانفسهم فليس الا الاقدام على التصديق المجرد او على التكذيب المجرد.

[31]) Vgl. Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Literatur, S. 10 A., wo dies aus Al-ikd al-farid mitgeteilt wird. Daselbst wird von Schreiner auch eine Stelle aus Abd al-wahhab zitiert: ومنهم المتجاهلون وهم قوم يضربون المزامير ويشربون الخمر ويأتون الفواحش ويلبسون ثياب الفقه [Schreiner l. الثقة]

richt von Abu Suleiman vielleicht übertrieben sein, so wird man doch immerhin mit Sicherheit annehmen dürfen, dass der Skeptizismus vereinzelte Anhänger unter den Mutakallimun gefunden hat.

Auch in jüdischen Kreisen dürfte es dem Skeptizismus nicht an Vertretern gefehlt haben, wenn es auch dahin gestellt bleiben mag, ob ihre Zahl gross war. So berichtet Ibn-Ḥazm von zwei jüdischen Aerzten, inbetreff deren er die Ueberzeugung hatte, dass sie sich zur Lehre von der Isosthenie bekennen.[32]) Noch mehr aber empfängt man aus der Einleitung Saadias zu seinem religionsphilosophischen Werke den Eindruck, dass die Ansichten der griechischen Skeptiker an einzelnen seiner Zeitgenossen nicht spurlos vorübergegangen waren. In beredten Worten setzt er daselbst auseinander, dass er aus einem praktischen Bedürfnis sich zur Abfassung seines Buches veranlasst sehe, um gewissen Schäden, an denen seine Zeit kranke, nach Tunlichkeit zu steuern. Aus der Schilderung, die Saadia bei dieser Gelegenheit von seiner Zeit entwirft, geht hervor, dass eine gewisse Zweifelsucht in weiten Kreisen um sich gegriffen hatte, dass es sehr Vielen an jeder Festigkeit, an jeder sicheren Ueberzeugung gebrach. Er redet von solchen, die jeden Halt verloren hatten, die ihre Anschauungen beständig wechselten, und die mit Menschen zu vergleichen sind, die überhaupt nicht mehr wissen, welchen Weg sie einschlagen sollen. Ferner spricht er von solchen, die nahe daran sind, im Meere der Zweifel unterzutauchen, über welche die Wogen des Irrtums zusammenzuschlagen drohen und denen niemand die rettende Hand reicht, um sie aus dem Abgrund zu sich heraufzuziehen. Aus diesem Grunde eben habe er sein Buch verfasst, um jenen Zweifelsüchtigen zu Hilfe zu kommen, um ihnen sozusagen das rettende Seil zuzuwerfen.[33])

Hier ist offenbar von arabischen Anhängern der Zweifellehre die Rede. Vgl. auch Kremer, Kulturgeschichte des Orients II, S. 267, wo von einer skeptischen Schule berichtet wird, die unter Mamun mit dem Namen Hosbanijja existierte. Ferner verfasste Hudail b. Alaf ein Buch der Zweifel.

[32]) V, S. 120: وكان اسمعيل بن يونس الاعور الطبيب اليهودي تدل اقواله ومناظراته دلالة صحيحة على انه كان يذهب الى هذا القول . . . وكان اسمعيل بن القراد الطبيب اليهودي يذهب الى هذا القول يقينا وقد ناظرنا عليه مصرحا به وكان يقول اذا دعوناه الى الاسلام وحسمنا شدوده ونقضنا علله الانتقال في الملل تلاعب. Die letzte Aeusserung ist sehr charakteristisch.

[33]) Em. S. 3.

Auf diese Schilderung an sich ist jedoch zunächst kein Gewicht zu legen. Es lässt sich aus derselben höchstens schliessen, dass eine skeptische Stimmung, eine gewisse Neigung zum Zweifel in manchen Kreisen verbreitet war. Daraus folgt jedoch keineswegs dass manche sich grundsätzlich zur Skepsis als Doktrin bekannt hätten. Und für das Vorhandensein einer solchen skeptischen Stimmung brauchen wir nicht lange nach einer Erklärung zu suchen. Das plötzliche Eindringen einer Flut von fremden Ansichten aus der griechischen Philosophie, die zu den überlieferten einheimischen Anschauungen im Gegensatz standen und auch untereinander zum grossen Teile im Widerspruch waren, konnte leicht viele in ihrem Glauben irre machen und die Neigung zum Zweifel erzeugen. Man braucht also die von Saadia geschilderte skeptische Stimmung gar nicht mit der griechischen Skepsis in Verbindung zu bringen, und etwa anzunehmen, es läge hier zum mindesten ein Beweis von einem Einfluss der Letzteren vor. Gleichwohl erscheint die Darstellung Saadias doch nicht so harmlos, wenn man sie mit einer anderen Stelle vergleicht, in der von Anhängern des Protagoras die Rede ist. Im Anschluss an seine Definition des Glaubens bemerkt Saadia, nur derjenige sei weise, welcher die Dinge zur Grundlage macht und sich in seinen Ansichten nach ihnen richtet, töricht hingegen derjenige, welcher in der Meinung, dass sich die Dinge nach ihm richten werden, umgekehrt verfährt. Hierauf fährt er fort: „Ich habe Leute gesehen, über die ich mich wundern musste, die Knechte sind und keinen Herrn zu haben glauben, weil sie in der Einbildung leben, dass das nicht vorhanden sei, dessen Existenz sie leugnen, und dass umgekehrt dasjenige vorhanden sein müsse, dessen Existenz sie als wirklich setzen. Wenn dem so wäre, so brauchte ja derjenige, der kein Geld hat, sich bloss einzubilden, dass seine Säcke voll Gold seien, und der Hungrige, er sei satt, usw. Aber wie schnell würden diese ihres Irrtums inne werden; und ebenso wird es denen ergehen, die da meinen, sie könnten sich ungestraft den Geboten Gottes entziehen, wenn sie an seine Existenz nicht glauben.“ [34]) Der ganze Wortlaut spricht dafür, dass es sich hier nicht lediglich um eine theoretische Bekämpfung der Ansicht des Protagoras handelt, dass Saadia vielmehr von Zeitgenossen redet, die sich tatsächlich zu dieser Ansicht bekannten. Wir können demnach daraus ent-

[34]) Das. S. 6.

nehmen, dass jedenfalls skepitische Richtungen im Judentum vertreten waren.

Wichtiger aber als einzelne Stellen ist für uns die ganze Tendenz der Einleitung, die auf nichts anderes als auf eine Bekämpfung des Skeptizismus gerichtet ist. Darauf deuten gleich die Anfangsworte hin, in denen Saadia Gott als den Spender der Wahrheit preist, der den Menschen die Existenz ihrer Seele verbürgt hat, wodurch sie sich ihrer sinnlichen und Verstandeserkenntnis klar bewusst werden.[35]) Diese Worte richten ihre Spitze gegen den radikalen Zweifel, den Saadia bekämpfen zu können glaubt, indem er von der Selbstgewissheit ausgeht. Diese, meint Saadia, sei der feste Punkt, von dem aus der Zweifel zu überwinden sei, weil wir, wenn wir auch an Allem zweifeln wollten, doch an unserem Selbst, an der Existenz unseres eigenen Ich nicht zweifeln können. Und eben um der genannten Tendenz willen, um die Skepsis zu bekämpfen, stellt sich Saadia die doppelte Aufgabe: die Darlegung der Ursachen, denen der Irrtum und der Zweifel ihre Verbreitung verdanken, und die Angabe der Mittel zu deren Beseitigung. Die Verbreitung des Irtums und des Zweifels, die Tatsache, dass Ansichten, die Jahrhunderte für wahr gehalten wurden, sich hinterher als falsch erweisen, ist eins der schlagendsten Argumente, dessen sich die Skepsis bedient, und ist nur zu sehr geeignet, den Glauben an die Möglichkeit der Erkenntnis zu erschüttern. Eben darum bemüht sich Saadia darzutun, dass Irrtum und Zweifel nicht etwa in einem nicht zu beseitigenden Mangel des menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern in Fehlern und Missgriffen ihren Grund haben, die wir uns häufig bei der Forschung zu Schulden kommen lassen; sei es, dass wir nicht genügend vorbereitet an die Untersuchung herantreten, sei es, dass wir sie nicht mit Geduld und Ausdauer zu Ende führen und unsere Tätigkeit vorzeitig einstellen.[36]) Der Eifer, mit welchem Saadia gerade den Skeptizismus bekämpft, macht den Eindruck, dass es sich für ihn nicht lediglich um eine theoretische Erörterung handelt, sondern um die Abwehr einer Richtung, die in gleicher Weise wie im Islam, auch in jüdischen Kreisen Anklang gefunden hatte.

Bei diesem Ergebnis können wir jedoch nicht stehen bleiben. Es bereichert unsere Kenntnis nur in geringem Masse, wenn wir

---

[35]) Das. Anfang: ברוך ה׳ אלקי ישראל אשר לו יאות עין [l. ענין] האמת הברורה המאמת למדברים מציאות נפשותם אמת ברורה ומצאו בו מוחשיהם מציאה ברורה וכו׳.

[36]) Das.: ואידיע תחלה סבת נפילת הספקות לבני אדם וכו׳.

weiter nichts wissen, als die nackte Tatsache, dass es unter den Juden und Arabern Leute gegeben hat, welche der griechischen Zweifellehre huldigten, ohne näher zu erfahren, in welcher Weise sich dieser Skeptizismus äusserte und ob er in irgend einer Weise sich von der griechischen Skepsis unterschied. Was wir vor Allem wissen möchten, das ist, ob nicht Spuren der griechischen Skepsis sich noch in einer der verschiedenen Richtungen der arabischen Philosophie entdecken lassen. Wir glauben nun, dass in der Richtung des Aš'arijja sich tatsächlich solche Spuren nachweisen lassen, und dass nur durch die Annahme einer Beeinflussung durch die Skepsis das ganze System des Aš'arijja in seinen einzelnen Teilen wie in seinem Grundgedanken verständlich wird.

Die Aš'arijja haben die Lehre des Demokrit erneuert und bezeichnen mit ihm das Volle und Leere als die beiden Prinzipien des Seienden. Der Körper besteht nach ihnen aus unteilbaren Teilen, Atomen, und alles Entstehen und Vergehen ist nichts anderes als eine Verbindung und Trennung jener Teile. Ihr theologischer Standpunkt zwingt die Aš'arijja, in einzelnen Punkten von Demokrit abzuweichen. So z. B. sind die Atome nach Demokrit ewig, während sie nach den Aš'arijja von Gott geschaffen sind. Manche Einwürfe, die von Aristoteles gegen die Lehre des Demokrit erhoben wurden, suchen sie durch ergänzende Annahmen zu beseitigen. So verhält es sich beispielsweise mit der Behauptung, dass der Unterschied zwischen der schnelleren und langsameren Bewegung lediglich darauf zurückzuführen sei, dass in der letzteren mehr Ruhepausen zwischen den einzelnen Bewegungen eintreten. Diese Behauptung bezweckt nichts anderes als den von Aristoteles gemachten Einwand zu widerlegen, wonach es gemäss der Lehre des Demokrit keine Verschiedenheit hinsichtlich der Schnelligkeit der Bewegung geben könnte.[37]) Zu welchen weiteren Konsequenzen sich die Aš'arijja durch ihre atomistischen Annahmen getrieben sehen, ist hier nicht der Ort, auseinanderzusetzen. Lediglich auf eine Frage wollen wir eingehen, die sich jedem aufdrängt und auf die wir noch nirgends eine befriedigende Antwort gefunden haben. Wie kommt es, dass die streng orthodoxen Ašariten gerade auf die materialistische Lehre des Demokrit verfielen, von der sie sich am ehesten hätten abgestossen fühlen müssen? Die Antwort, dass sie aus Opposition gegen die Aristoteliker sich der von Aristoteles

---

[37]) Vgl. Aristoteles, Physik VII c. 2 u. IV 215a 24ff.

bekämpften Lehre des Demokrit angeschlossen hätten, verdient nicht, ernst genommen zu werden. Vielleicht wird diese auffällige Erscheinung verständlicher durch die Annahme, dass die Ašariten in der Tat ursprünglich nicht von Demokrit, sondern vom Skeptizismus ausgingen und die Lehre Demokrits sich erst hinterher aneigneten, da sie sich, wie später gezeigt werden wird, mit ihrem skeptischen Standpunkt am besten vertrug. Darin aber, dass sie, wie sogleich nachgewiesen werden wird, vom Skeptizismus ihren Ausgangspunkt nahmen, liegt nichts Befremdendes, vielmehr konnte ihnen ihrer ganzen Tendenz nach nichts näher liegen als gerade der Skeptizismus. Bereits Maimuni bemerkt, dass die Mutakallimun nicht unabhängig und voraussetzungslos an die Beschäftigung mit der Philosophie herantraten, sondern in der ausgesprochenen Absicht, von den vorgefundenen philosophischen Lehren sich gerade diejenigen anzueignen, die ihnen am passendsten schienen, ihre dogmatischen Ansichten zu stützen. So kam es nach seiner Meinung, dass sie oft auf die Ansichten der älteren Philosophie zurückgriffen, obgleich diese Ansichten von den Späteren längst widerlegt worden waren, wenn sie nur tauglich schienen, ihnen im Kampfe mit ihren philosophischen Gegnern als Waffe zu dienen. Die Richtigkeit dieser Ansicht vorausgesetzt, was konnte den Ašariten im Kampfe gegen die Philosophen willkommener sein als der Skeptizismus, welcher sich nicht gegen die eine oder andere, sondern gegen jede philosophische Ansicht wendet? In der Tat werden wir sehen, dass der Skeptizismus den Ašariten als Grundlage für viele ihrer Behauptungen diente, wenn sie auch nicht bei demselben stehen geblieben sind.

Zum Beweise einer Abhängigkeit der Aš'arijja von der Skepsis im Allgemeinen könnte zunächst eine Stelle bei Maimuni herangezogen werden. Unter den Fundamentallehren der Aš'arijja erwähnt er ihre Ansicht, dass durch die Sinne nicht die wahre Beschaffenheit der Dinge erkannt werde, und in der Begründung sagt er, dass sie von einem doppelten Gesichtspunkte aus die Aussage der Sinne für nicht zuverlässig erklärten. Erstens entziehe sich vieles der Wahrnehmung der Sinne, sei es, wie beispielsweise die Atome, wegen der Winzigkeit des wahrzunehmenden Objekts, sei es wegen der allzu grossen Entfernung zwischen Subjekt und Objekt. Zweitens unterliegen die Sinne vielen Täuschungen, sei es durch die äusseren Verhältnisse, sei es durch die Beschaffenheit des Subjekts. So erscheine das Grosse in der Entfernung klein, das Krumme gerade, wenn ein Teil sich im Wasser

befindet, und manchem Kranken schmecke das Süsse bitter.[38]) Trotzdem hier ausdrücklich bezeugt wird, dass die Aš'arijja sich zu den Aussagen der Sinne skeptisch verhielten, möchten wir doch auf diesen Beweis kein besonderes Gewicht legen. Es könnte fraglich erscheinen, ob sie in ihrem Skeptizismus weiter gingen als Demokrit, der bekanntlich auch behauptete, dass die Sinne nur eine unsichere Erkenntnis gewähren, und dass die wahre Beschaffenheit der Dinge ihnen verborgen bleibe.[39]) Man brauchte daher bei der obigen Stelle an einen Zusammenhang zwischen den Ašariten und der späteren Skepsis gar nicht zu denken, vielmehr läge viel näher die Annahme, dass sie auch in ihrem Misstrauen gegen die Sinne sich lediglich Demokrit anschliessen, eben so wie sie ihm die Atomenlehre entlehnen. Von um so grösserer Wichtigkeit ist für uns eine versprengte Notiz bei Ibn-Ḥazm, welche jenen Zusammenhang zwischen den Ašarijja und der späteren Skepsis über allen Zweifel sicher stellt. Nach einer weitläufigen Polemik gegen die Ḥaltheorie der Ašarijja teilt er ohne jeden Uebergang als paradoxe Ansicht derselben mit, dass das Ganze sich nicht in Teile zerlegen lasse, und dass Bezeichnungen wie Elftel, Zwölftel u. s. w. nicht zu Recht bestehen.[40]) Vergleicht man damit Sextus Emp. P. H. II 215[41]), so erkennt man sofort, dass

[38]) More I 73. XII ההקדמה השתים עשרה אמרו שהחושים לא יתנו האמת תמיד וזה כי המדברים חשבו [l. mit Munk חשדו] השגת החושים משני פנים וכו׳. Vgl. Lautere Brüder, S. 615, wo es in einer Charakteristik der Mutakallimun heisst: وهم شاكّون فى الامور الظاهرة المدركة بالحواس المشهورة فى العقول.

[39]) Vgl. Zeller I, S. 821.

[40]) Vgl. Ibn-Ḥazm V, 53: قالت الاشعرية ليس فى العالم شىء له بعض اصلا ولا شىء له نصف ولا ثلث ولا ربع .. واحتجوا فى هذا بان قالوا يلزم من قال ان الواحد عشر العشرة وجزء من العشرة وبعض العشرة ان يقول ولا بد ان الواحد عشر من نفسه وجزء من نفسه وبعض نفسه وانه جزء لغيره عشر لغيره لان العشرة تسعة وواحد فلو كان الواحد عشر العشرة وبعضا للعشرة وجزأ للعشرة لكان عشرا لنفسه وللتسعة التى هى غيره ولكان جزأ بعضا لنفسه وللتسعة التى هى غيره.

[41]) Der erste Beweis lautet: *ὅταν λέγῃ τις διαιρεῖσθαι τὴν δεκάδα εἰς μίαν καὶ δύο καὶ τρία καὶ τέσσαρα οὐ διαιρεῖται εἰς ταῦτα ἡ δεκάς· ἅμα γὰρ τῷ τὸ πρῶτον αὐτῆς ἀρθῆναι μέρος, ἵνα κατὰ συγχώρησιν νῦν τοῦτο δῶμεν, οἷον τὴν μονάδα, οὐκέτι ὑπόκειται ἡ δεκάς, ἀλλ' ἐννέα, καὶ ὅλως ἕτερόν τι παρὰ τὴν δεκάδα, ἡ οὖν τῶν λοιπῶν ἀφαίρεσίς τε καὶ διαίρεσις οὐκ ἀπὸ τῆς δεκάδος γίνεται, ἀλλ' ἀπό τινων ἄλλων καθ'*

es sich lediglich um eine Entlehnung von dort handelt, und je absurder und sophistischer die ganze Behauptung und Beweisführung ist, desto lehrreicher ist die Stelle für uns. Wir haben hier gerade an diesem paradoxen Beispiel einen unwiderleglichen Beweis für die Abhängigkeit der Ašarijja von der späteren Skepsis, da man doch nicht im Ernste wird annehmen wollen, dass sie gerade diesen einen Satz entlehnt hätten, von dem man nicht weiss, welchen Gebrauch sie von ihm machten und inwiefern er in ihr ganzes System passte. Wir haben also hier eine sichere Basis, auf der fussend, wir einen Einfluss der Skepsis auch da annehmen werden, wo es der Sinn und der Zusammenhang in den Ansichten der Ašarijja erfordert, auch wenn wir es nicht mit aller Bestimmtheit nachweisen können.

Die obige Stelle ist aber für uns noch in anderer Beziehung lehrreich. Es ist lediglich ein Zufall, dem wir die Mitteilung jener Einzelheit und dadurch die sichere Erkenntnis von der Beeinflussung der Aš'arijja durch die Skepsis verdanken. Ibn-Ḥazm selbst ist sich der Tragweite seiner Mitteilung gar nicht bewusst, er berichtet jene Ansicht als eine Art Kuriosum ohne jeden Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und ohne zu wissen, um was es sich handelt.[42]) Und diese Art der Mitteilung ist charakteristisch für die Schriftsteller, aus denen wir die Kenntnis der älteren Geschichte

ἑκάστην ἀφαίρεσιν ἑτεροιουμένων. Auf die Anführung der weiteren Beweise verzichten wir. Ebenso P. H. III, 38 und adv. Math. IX, 331.

[42]) Dass sich Ibn-Ḥazm keines Zusammenhanges bewusst ist zwischen der Ḥaltheorie der Ašarijja und ihrer Ansicht über das Ganze und die Teile, ist ganz klar. Dennoch ist es vielleicht kein blosser Zufall, wenn sie bei Ibn-Ḥazm aufeinanderfolgen. Wir wollen einmal den Fall setzen, dass die Behauptung, die Aḥwal, das heisst: die allgemeineren Begriffe, weder sind noch nicht sind, ursprünglich nur ein Ausdruck des Zweifels ist und den Sinn hat, dass man weder das Sein noch das Nichtsein behaupten könne. Unter dieser Voraussetzung liesse sich vielleicht ein wenn auch nur äusserlicher Zusammenhang für die Quelle vermuten, der Ibn-Ḥazm seine Mitteilungen über die Aš'arijja entlehnt. Bei Sextus folgt die Erörterung ob den Gattungen und Arten Realität zukomme, unmittelbar auf die oben zitierte Erörterung über das Ganze und den Teil, vgl P. H. II c. 19: περὶ ὅλου καὶ μερους, c. 20: περι γενῶν καὶ εἰδῶν. Es sei noch erwähnt, dass von Abu-Hašim, dem Urheber der Ḥaltheorie, der Ausspruch mitgeteilt wird, dass der Zweifel die Vorbedingung des Wissens sei (De Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, S. 54). Doch kennen wir den Ausspruch im Zusammenhang nicht und betrachten das Ganze als eine äusserst vage Vermutung, wollen jedoch nicht unterlassen auf den merkwürdigen Umstand hinzuweisen, dass auch bei Sextus die Erörterung über den Teil und über die Realität der Allgemeinbegriffe aufeinander folgen.

der arabischen Philosophie schöpfen. Ganz ohne Zusammenhang und ohne Rücksicht auf die Quelle, aus welcher sie geflossen sind, werden uns oft die verschiedensten Lehrsätze neben einander mitgeteilt, wodurch es uns oft fast unmöglich gemacht wird, ein richtiges Verständnis und einen Einblick in die Gründe und den Ursprung der verschiedenen Ansichten zu gewinnen. Als ein Beispiel, welches für jene Art der Darstellung charakteristisch ist und zugleich auf den Zusammenhang mit der Skepsis hinweist, sei Folgendes erwähnt. Von verschiedenen Seiten wird berichtet, dass die Ansichten darüber auseinandergingen, was man als Mensch im eigentlichen Sinne anzusehen habe, ob die Seele oder den Körper oder Beides zugleich.[43]) In welcher Hinsicht jedoch die Frage aufgeworfen wurde und welche Bedeutung sie überhaupt hatte, ist aus den Quellen nicht zu ersehen, und man ist diesbezüglich lediglich auf Vermutungen angewiesen. An einer Stelle bei Al-Razi jedoch, die selbst auf Sextus Emp. zurückgeht, wird die genannte Kontroverse mit einer Erörterung der Skeptiker in Verbindung gebracht.[44]) Eines der Argumente der Skeptiker lautet, dass eine Erkenntnis der Wahrheit schon darum unmöglich sei, weil, angenommen sogar, dass es ein Kriterium der Wahrheit gebe, die Frage nicht zu entscheiden sei, wer denn Richter über die Wahrheit sein soll. Antwortet man der Mensch, so ist dagegen einzuwenden, dass ja das selbst fraglich sei, was man unter dem Begriffe des Menschen zu verstehen habe, und zum Beweise dafür werden die verschiedenen Definitionen der Philosophen über den

[43]) Vgl. Ibn-Ḥazm V, S. 65: اختلف الناس فى هذا الاسم [näml. الانسان] على ما يقع فذهبت طائفة الى انه انما يقع على الجسد دون النفس وهو قول ابى الهذيل العلاف وذهبت طائفة الى انه انما يقع على النفس دون الجسد وهو قول ابرهيم النظام وذهبت طائفة الى انه انما يقع عليهما معا. Vgl. Al-Gazali, Tahafut, S. 87, und Al-Farabi, Philosophische Abh., ed. Diet., S. 46.

[44]) Al-Razi, S. 24. Von den zwei Beweisen gegen die Möglichkeit einer Erkenntnis auf theologischem Gebiete lautet der zweite: وثانيهما ان اظهر الاشياء للانسان واقربها منه هويته التى اليها يشير بقوله انا ثم ان العقلاء اختلفوا فى تلك الهوية اختلافا لا يمكن الجزم بواحد منها فمنهم من قال هى هذا الهيكل المحسوس ومنهم من قال اجسام سارية فيه ومنهم من قال جزء لا يتجزء فى القلب ومنهم من قال المزاج ومنهم من قال النفس الناطقة واذا كان الانسان باظهر الامور واقربها منه كذلك فكيف يكون حاله فى معرفة اخفى الامور وابعدها مناسبة عنه. Vgl. das. S. 163.

Begriff Mensch angeführt.[45]) Durch diese Stelle rückt die obige Kontroverse in einen Zusammenhang, welcher in der Darstellung der Quellen mit keinem Worte angedeutet ist.

Noch ein anderes Beispiel, das nach unserem Dafürhalten gleichfalls auf die griechische Skepsis hinweist, sei erwähnt. Aus verschiedenen Erörterungen im Kalam geht hervor, dass es strittig war, ob es gestattet sei, vom Offenbaren aufs Verborgene zu schliessen.[46]) Es wird die Frage nirgends direkt erörtert, so dass man einen Einblick in die Gründe hätte gewinnen können, welche für und wider vorgebracht wurden, aber bei den verschiedensten Anlässen wird die Frage als bekannt vorausgesetzt und die Nutzanwendung auf den gerade vorliegenden Fall gezogen. So z. B. wird die Frage erörtert, ob in analoger Weise wie gewisse Tätigkeiten beim Menschen auf bestimmte Ursache zurückweisen, auch bei Gott von den gleichen Handlungen auf eine gleiche Ursache geschlossen werden dürfe. In gleicher Weise sagt Ibn Ḥazm von der Methode, deren sich die Mutaziliten bedienen, um nachzuweisen, dass Gott nicht Urheber der menschlichen Handlungen sei, ihr Verfahren sei ein Schluss vom Bekannten aufs Verborgene.[47]) Ibn Ḥazm wendet dagegen ein, dass diese Art des Schlusses keineswegs gerechtfertigt ist, wenn unter dem Unbekannten Gott verstanden wird, da wir keineswegs Verhältnisse, die vom Menschen gelten, auf Gott übertragen dürfen.[48]) Von welcher

[45]) Sextus P. H. 22: Ὁ ἄνθρωπος τοίνυν δοκεῖ μοι, ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ἀπὸ τῶν Δογματικῶν, οὐ μόνον ἀκατάληπτος, ἀλλὰ καὶ ἀνεπινόητος εἶναι. ἀκούομεν μὲν γοῦν τοῦ παρὰ Πλάτωνι Σωκράτους διαρρήδην ὁμολογοῦντος μὴ εἰδέναι πότερον ἄνθρωπός ἐστιν ἢ ἕτερόν τι. παριστάναι τε βουλόμενοι τὴν ἔννοιαν αὐτοῦ πρῶτον μὲν διαφωνοῦσιν, εἶτα καὶ ἀσύνετα λέγουσιν. Ὁ μὲν γὰρ Δημόκριτός φησιν u. s. w. Obgleich die Pointe des Beweises bei Sextus eine andere ist, so unterliegt doch die Abhängigkeit Al-Razis an obiger Stelle von Sextus keinem Zweifel.

[46]) Wir haben den Terminus من الشاهد على الغائب ganz allgemein wiedergegeben. Es kann heissen: von dem, was durch Erfahrung bekannt ist, auf das Unerfahrene. Es kann aber auch bedeuten, auf das Unerfahrbare. In den meisten Stellen hat es einfach die Bedeutung: ein Schluss vom Sinnlichen aufs Uebersinnliche. Vgl. weiter unten.

[47]) Ibn-Ḥazm III, S. 75: وقولهم [näml. d. Mutaziliten] انهم يستدل بالشاهد على الغائب. Voran geht der Beweis der Mutaziliten, dass man Gott auch das Attribut der Ungerechtigkeit beilegen müsste, wenn die menschlichen Handlungen von Gott geschaffen wären, ebenso wie wir einen Menschen ungerecht nennen, wenn er Unrecht tut. Ferner berufen sie sich auf das Prinzip, dass eine Handlung nicht von zwei Urhebern ausgehen kann.

[48]) Das. Ibn-Ḥazm bemerkt, er habe bereits in einer anderen Schrift über jene Beweisart gehandelt, hier wolle er auf den Irrtum nur kurz hinweisen. Es

Bedeutung die ganze Frage im Kalam war, geht schon daraus hervor, dass Al-Aš'ari eine eigene Schrift unter diesem Titel (من الشاهد على الغائب) verfasste. Welche Bewandtnis hat es nun mit der ganzen Frage? Wir glauben, dass sie identisch ist mit dem vierten Tropus des Aenesidem, welcher lautet, dass wir mit Unrecht vom Bekannten aufs Unbekannte schliessen, indem wir ohne weiteres voraussetzen, dass das Unbekannte in gleicher Weise wie das Bekannte vor sich gehe.[49]) Wir könnten noch auf andere Beziehungen zur Skepsis in einzelnen Punkten hinweisen[50]); wir ziehen es aber vor, nicht länger bei Einzelheiten zu verweilen, sondern vielmehr den Einfluss der Skepsis in jenen Lehren der Aš'arijja nachzuweisen, in denen sich die Eigentümlichkeit ihrer Richtung am schärfsten ausprägt, und die gleichsam die Grundpfeiler ihres Systems bilden.

A. Die Moralskepsis.

Eine der wichtigsten Differenzen zwischen den Mutazila und Aš'arijja betrifft die Frage, ob der Unterschied zwischen gut und böse in der Natur selbst begründet oder lediglich ein Produkt der Satzung und des Herkommens sei. Es ist die bekannte Meinungs-

fragt sich, was unter الغائب verstanden wird. Von den Dingen der Welt ist nichts schlechthin verborgen, höchstens dass manches den Sinnen entzogen ist. Versteht man aber darunter Gott, ist der Schluss unstatthaft: فان كانوا يعنون بالغائب البارى عز وجل فقد لزمه تشبيهه بخلقه اذ حكموا بتشبيه الغائب بالحاضر وفى هذا كفاية بل ما دل الشاهد لنا الا ان الله تعالى بخلاف كل من خلق من جميع الوجوه وحاش الله ان يكون جل وعز غائبا عنا بل هو شاهد بالعقل كما نشاهد بالحواس كل حاضر.

[49]) Sextus P. H. I, 182: τέταρτον. καθ' ὃν τὰ φαινόμενα λαβόντες ὡς γίνεται καὶ τὰ μὴ φαινόμενα νομίζουσιν ὡς γίνεται κατειληφέναι, τάχα μὲν ὁμοίως τοῖς φαινομένοις τῶν ἀφανῶν ἐπιτελουμένων, τάχα δ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλ' ἰδιαζόντως.

[50]) Dahin gehört die von Al-Razi S. 58 im Namen der Mutakallimun angeführte Ansicht, dass den Relationen keine reale Existenz zukomme (اما المتكلمون فقد انكروا وجود الاعراض النسبية). Vgl. Sext. adv. Math. VIII, 453: τὰ δὲ πρός τι ἐπινοεῖται μόνον, οὐκέτι δὲ καὶ ὑπάρχει; das. VIII. 335; IX, 208. Ferner, Lautere Brüder, S 615, wird von den Mutakallimun gesagt, dass sie die liberalen Disziplinen gering schätzten (علم النحو باطل), womit zu vergleichen ist. Sextus, adv. Math. I, Anhang: Τὴν πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντίρρησιν κοινότερον μὲν διατεθεῖσθαι δοκοῦσιν οἵ τε περὶ τὸν Ἐπίκουρον καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Πύρρωνος, οὐκ ἀπὸ τῆς αὐτῆς δὲ διαθέσεως usw. Ebenso I, 272: τοὺς τῆς γραμματικῆς κατηγόρους Πύρρωνά τε καὶ Ἐπίκουρον.

verschiedenheit, welche bereits in der Geschichte der griechischen Philosophie auftaucht, um sich bis in die Neuzeit fortzusetzen, und durch den Gegensatz von φύσει und νόμῳ kurz bezeichnet wird. Während Sokrates und Plato der Ansicht sind, dass es von Natur einen festen unwandelbaren Unterschied zwischen gut und böse gebe, beruht nach den Sophisten der Gegensatz von gut und böse lediglich auf willkürlicher Satzung und ist dem beständigen Wechsel der Anschauungen unterworfen.[51]) Auf den ersteren Standpunkt stellen sich die Mutaziliten und drücken dies durch die Behauptung aus, der Unterschied zwischen gut und böse, ebenso wie das Dasein Gottes, sei auch ohne Offenbarung und lediglich durch Vernunftbetrachtung für jeden Denkenden klar.[52]) Dieser Ansicht schliessen sich auch die jüdischen Religionsphilosophen zum grossen Teil an, und das Religionsgesetz zerfällt nach ihnen in zwei Klassen, in Vernunft- und Offenbarungsgebote, d. h. in Vorschriften, die von selbst der Vernunft einleuchten und solche, die der Mensch nicht von selbst einzusehen vermag und die daher durch Offenbarung mitgeteilt werden mussten.[53]) Nur Maimuni spricht sich abfällig über jene Einteilung in Vernunft- und Offenbarungsgebote aus, ohne seine Gründe näher anzugeben.[54]) Im Gegensatz zu den Mutaziliten vertreten die Aš'arijja einen Standpunkt, den man als theonomen Moralpositivismus bezeichnen kann. Sie behaupten, dass alle notwendigen Pflichten durch die Offenbarung gegeben seien und der Verstand nichts als notwendig setze und nicht das Urteil über die Schicklichkeit oder Schimpflichkeit einer Handlung bestimme.[55]) Das bedeutet nicht etwa, dass der Unterschied zwischen gut und böse für das blosse Denken nicht auffindbar, sondern vielmehr dass er ohne Offenbarung überhaupt nicht vorhanden sei. Ihre Ansicht geht dahin, dass der

---

[51]) Dass diese Ansicht den Arabern bekannt war, geht aus Al-Kifti hervor, der S. 50 im Namen der griechischen Naturphilosophen (طبيعيون) die Ansicht anführt: ان الامور المندوب اليها فى هذا الوجود على السن الانبياء والاولياء والاوصياء المراد بها حفظ السياسة المدنية التى يتدافع بها هذا النوع من الاذى.

[52]) Šahrastani I, S. 36 von Hudail (السابعة قوله فى المقدر . . .) und ebenso von den andern Mutaziliten an verschiedenen Stellen.

[53]) Saadia, Emunot S. 59.

[54]) Vgl. שמנה פרקים, Abschnitt 6.

[55]) Šahr., S. 73, von Al-Aš'ari: والواجبات كلها سمعية والعقل ليس يوجب شيا ولا يقتضى تحسينا وتقبيحا.

letzte Grund des Unterschiedes zwischen gut und böse ausschliesslich in einer freien Bestimmung Gottes zu suchen sei. Sehr eingehend wird diese Ansicht von Ibn Ḥazm begründet, der in dieser Frage mit den Ašariten übereinstimmt. Mit aller Entschiedenheit tritt er der Ansicht der Mutaziliten entgegen, dass es Handlungen gebe, die an sich unter allen Umständen verwerflich, und solche, die ebenso unbedingt löblich seien, vielmehr würden alle Handlungen erst durch den Willen Gottes zu guten oder tadelnswerten gestempelt. Ebendarum, weil es keine an sich guten oder verwerflichen Handlungen gebe, weil sie erst durch den Willen Gottes zu solchen werden, existiere der Unterschied zwischen gut und böse nicht für Handlungen der Tiere.[56]) Es leuchtet von selbst ein, welch weittragende Konsequenzen der moralpositivistische Standpunkt der Ašariten in sich einschliesst. Die Abhängigkeit des Guten und Bösen von dem Willen Gottes hebt die absolute Verbindlichkeit der Moralgesetze auf; was heute verwerflich, kann morgen durch den Willen Gottes zur Pflicht gemacht werden und umgekehrt. Hingegen verbindet sich mit der Ansicht, dass der Gegensatz von gut und böse von Natur gegeben sei, von selbst die Konsequenz, dass es nicht in der Willkür Gottes stehe, gut und böse miteinander zu vertauschen. Weit wichtiger aber ist eine andere Folgerung, auf die wir später noch zurückkommen werden, und die die Frage betrifft, ob auch Gott in seinem Wollen an den Unterschied zwischen gut und böse gebunden sei. Während sich aus der Ansicht der Mutaziliten mit Notwendigkeit ergibt, dass jener Unterschied auch für Gott existiert, weshalb sie auch als Prinzip des göttlichen Waltens die Gerechtigkeit bezeichnen, folgt aus der Ansicht der Ašariten von selbst das Gegenteil, und demgemäss erklären sie auch als Prinzip des göttlichen Waltens nicht die Gerechtigkeit, sondern den absoluten Willen. Obgleich nun, wie schon aus diesen Andeutungen zu ersehen ist und später noch klarer sich zeigen wird, der Moralpositivismus der Ašʿarijja mit ihren anderweitigen Lehren aufs engste zusammenhängt, so glauben wir dennoch, dass für ihren Standpunkt zunächst der griechische Skeptizismus nicht ohne

[56]) Ibn Ḥazm III, S. 165: ونحن نجد الحيوان لا يسمى عدوان بعضها على بعض قبيحا ولا ظلما ولا يلام على ذلك ولا يلام على من ربى شيئا منها على العدوان عليها فلو كان هذا النوع قبيحا لعينه وظلما لعينه لقبح متى وجد فلما لم يكن كذلك صح انه لا يقبح شى لعينه البتة لكن اذا قبحه الله عز وجل فقط.

Einfluss war, welcher bekanntlich mit grossem Nachdruck gerade auf die in sittlichen Dingen unter den Menschen herrschende grosse Meinungsverschiedenheit hinwies, um daraus den Schluss zu ziehen, dass die Bestimmungen von gut und böse, gerecht und ungerecht, lediglich das Ergebnis von Menschensatzung und Herkommen seien.[57]) An Stelle des Herkommens und der Menschensatzung ist nun bei den Ašariten die Offenbarung, die freie Bestimmung Gottes, getreten. Wie wir also anderwärts in der Ansicht der Mutazila den Einfluss der Stoiker nachzuweisen versuchten,[58]) werden wir in der Ansicht der Aš'arijja den Einfluss der Skeptiker, der eifrigsten Gegner der Stoiker, erkennen, gegen die sich ihre Polemik gewöhnlich richtet, wenn von „dogmatischen Philosophen" schlechthin die Rede ist.

B. Die Causalskepsis.

In engem Zusammenhang mit der Auffassung der Aš'arijja vom Sittengesetz steht ihre Ansicht vom Naturgesetz; der Gegensatz von *φύσει* und *νόμῳ* setzt sich sozusagen vom ethischen Gebiete auf das Gebiet der Natur fort. Während nach den Mutaziliten alle Veränderungen in der Natur nach einem unverbrüchlichen Gesetz mit Notwendigkeit aus dem Innern der Dinge erfolgen, verwandelt sich für die Ašariten der Begriff der Natur und des Naturgesetzes selbst in eine Art von Herkommen, von äusserer Satzung, die nur momentane Geltung hat und jeden Augenblick aufgehoben werden kann. Aller Naturzusammenhang löst sich für sie in einen blossen Schein auf, in eine rein äusserliche Aufeinanderfolge von Erscheinungen, die durch kein inneres Band zusammengehalten werden. Die Aš'arijja leugnen jede Causalität der endlichen Dinge und lassen nur Gott als wirkendes Prinzip zurück, sodass von einer ursächlichen Verknüpfung, von einem Ineinandergreifen der Dinge, nach ihrer Meinung selbstverständlich nicht die Rede sein kann. Daher denn auch dies ein ständiger Vorwurf ihrer Gegner ist, dass von ihnen der Begriff der Natur aufgehoben wird.[59])

[57]) Vgl. Sextus, P. H. III, 179ff. adv. Math. XI, 42ff.

[58]) Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, S. 25.

[59]) Vgl. Maimuni, More I, c. 73, VI.

Ob man nun, wie von mancher Seite geschehen ist,[60]) ohne weiteres zwischen der Causalitätslehre der Aš'arijja und den Skeptikern, die bekanntlich auch gegen den Causalbegriff ihre Angriffe richten, einen Zusammenhang anzunehmen hat, könnte sehr fraglich erscheinen. Denn erstens lassen es die Skeptiker dahingestellt sein, ob es Ursachen gibt oder nicht, während die Aš'arijja mit aller Bestimmtheit jede Causalität den geschöpflichen Dingen absprechen, ebenso wie sie mit gleicher Bestimmtheit in Gott die transcendente Ursache der Welt und alles Weltgeschehens erkennen. Zweitens kommt ein noch weit wichtigerer Unterschied in Betracht. Es ist die Tatsache, dass gerade der Punkt, auf den es in erster Reihe ankommt und auf den auch die neuere Philosophie hauptsächlich ihr Augenmerk gerichtet hat — die Frage nämlich, wie wir dazu kommen, an die Stelle des erfahrungsmässigen Nebeneinander und Nacheinander der Erscheinungen einen ursächlichen Zusammenhang zu setzen — von den Skeptikern in ihrer Kritik des Causalitätsbegriffes merkwürdigerweise völlig ausser Acht gelassen wird, während die Aš'arijja diesen Punkt ganz richtig ins Auge fassen.[61]) Mit Rücksicht auf die Causalitätslehre allein würden wir demnach keineswegs einen Zusammenhang mit der Skepsis annehmen. Da sich uns aber Beziehungen zwischen den Ašariten und den Skeptikern ohne dies mit Sicherheit ergeben haben, können wir mit Recht vermuten, dass auch die Causalkritik der Skeptiker nicht ohne Einfluss auf die Aš'arijja geblieben sei.

Indem wir uns nun der Causalitätslehre der Aš'arijja zuwenden, müssen wir bemerken, dass uns in den Berichten keine zusammenhängende Darstellung vorliegt, dass wir jedoch aus den fragmentarischen Aeusserungen in den verschiedenen Quellen ein Gesamtbild ihrer Anschauung gewinnen können. Was zunächst den Ursprung des Causalbegriffes betrifft, abgesehen von der Frage, ob derselbe objektive Gültigkeit hat oder nicht, so wissen wir nicht, ob dieser Punkt von den Ašariten in älterer Zeit erörtert wurde. Beiläufig jedoch wird diese Frage von Al-Razi berührt, welcher bemerkt, dass wir vom Begriffe des Wirkens eine unmittelbare Kenntnis durch unsere eigene Tätigkeit haben, da es jedermann klar ist, was die Ausdrücke: ich habe das Fleisch zerschnitten, ich habe

[60]) Vgl. Stein, Archiv f. Geschichte d. Philosophie II, S. 193 ff. und Goldziher, Kultur der Gegenwart I, 5, S. 50.

[61]) Vgl. Zeller, III, 2, S. 52.

die Feder zerbrochen, bedeuten.[62]) Näher geht Al-Razi auf den Gegenstand nicht ein. Auch der Grundsatz: keine Veränderung ohne Ursache wird von Al-Razi erörtert, indem er die Frage aufwirft, ob der Satz etwa zu den an sich gwissen Wahrheiten, die keines Beweises bedürfen, gehöre, und dagegen einwendet, dass derselbe nicht die gleiche anschauliche Evidenz habe, wie andere unmittelbar gewisse Verstandesurteile.[63]) Aus der älteren Zeit ist uns eine allgemeine Erörterung des Prinzips nicht bekannt, nur aus den Darstellungen des kosmologischen Gottesbeweises erfahren wir indirekt aus welchen Gründen man eine ursachlose Veränderung für unmöglich hielt[64]). Andere von Al-Razi erörterte nebensächliche Fragen können wir ausser Acht lassen.

Das Wichtigste an der Causalitätslehre der Aš'arijja und worauf es uns vor allem ankommt, ist, dass sie alle physische Causalität aufheben und an deren Stelle die metaphysische Causalität Gottes

---

[62]) Al-Razi, S. 104: كون الشيء مؤثرا في غيره متصور تصورا بديهيا لانا بداية العقول نعلم معنى قولنا قطعت اللحم وكسرت القلم. Tusi verweist hier auf die Ausführungen Al-Razis an einer anderen Stelle (S. 58), wonach den relativen Akzidenzen, zu welchen auch die Kategorie des Tuns und Leidens gehört, keine Realität zukomme. Vgl. oben S. 25 A. 50.

[63]) Al-Razi, S. 50: الممكن لا يوجد ولا يعدم الا بسبب منفصل لانهما لما استويا بالنسبة استحال الترجيح فان قيل قولكم لما استويا امتنع الترجيح الا لمرجح ان ادعيت انه امر بديهي فهو ممنوع فانا لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الثانية اظهر...

[64]) Vgl. Schreiner, Studien über Jeschu'a b. Jehuda (1900), S. 29: שאלה בחדוש העולם וכו' שאנחנו נדע בבירור כי כל דבר יעבור שיהיה ויעבור שלא יהיה והדרך בשני דברים אחד כי לא יהיה אלא לדבר וזה ספור הגוף כי לא יש עת בעתיד יתכן שיהיה התיבה בפאה אלא ויתכן שלא תהיה בה והוב שלא תהיה בה לעתיד אלא לדבר ולא יצא זה הדבר אם לנפשו לפי שהוא מדרך האליל כי מן החוב שיהיה בפאית כלם בעת אחד כי נפשו עמם כלם בשוה וכו' ולא יעבור שיהיה בה לאפיסת דבר לפי שאין ביניהם תליאה ולפי שיהיה מן החוב שיהיה מתגיעע שיכן בעת אחד לאפיסת שני דברים ממני In derselben Weise beweist später Hobbes, dass ein Körper nur durch eine Ursache ausser sich vom Zustand der Ruhe in den Zustand der Bewegung übergehen könne, weil er im anderen Falle zu gleicher Zeit nach entgegengesetzten Richtungen sich bewegen müsste, was ein Widerspruch wäre. Vgl. Th. Hobbes, Opera philos. ed. Molesworth, London 1839, I, S. 102 ff. Davon abweichend ist die Begründung von Hobbes, auf die Hume, Traktat über die menschliche Natur, Uebersetzung von Lipps S. 107 anspielt, die von E. König (die Entwicklung des Causalproblems I, S. 218) vermisst wird und in der englischen Ausgabe IV, S. 276, sich in Wirklichkeit findet. Vgl. die Methode der Determination bei den Mutakallimun (More I, 74, V), die Aehnlichkeit ist jedoch nur scheinbar.

setzen, so dass nach ihrer Ansicht alles scheinbare Wirken der körperlichen, wie geistigen Naturwesenheiten unmittelbar auf Gott zurückzuführen ist. Was die Gründe betrifft, so scheinen es zunächst weniger etwaige Schwierigkeiten im Begriffe der Ursache, als dogmatische Rücksichten, gewesen zu sein, welche für ihren Standpunkt massgebend waren. Obenan scheint das Bedenken zu stehen, dass es mit dem Begriffe der Allmacht Gottes unverträglich sei, den endlichen Substanzen irgendwelche Selbständigkeit (استقلال) und eigene Tätigkeit einzuräumen. Daher schien es notwendig, alles was an jenen geschieht, unmittelbar auf Gott selbst zurückzuführen.[65]) Das gleiche sagte man, ergebe sich aus dem Begriff des Wirkens, der das Hervorbringen von Substanzen und Akzidenzen in gleicher Weise einschliesse. Will man den geschaffenen Wesenheiten die Fähigkeit zuschreiben, Akzidenzen, Veränderungen an den Dingen, hervorzubringen, so muss man ihnen folgerichtig auch die Macht, Substanzen zu schaffen, einräumen.[66]) Aus diesem Grunde muss den geschöpflichen Dingen jede Macht abgesprochen werden. Diese Beweise werden zwar in den uns vorliegenden Darstellungen speziell bei der Diskussion, ob den Menschen irgendwelche Causalität in bezug auf seine Handlungen zukomme, vorgebracht, sind aber dem Sinne nach ebenso gegen die Causalität anderer Wesen gerichtet. Gegen die Causalität des

---

[65]) Ibn-Ḥazm III, S. 22: وقالوا لما كان الله تعالى فعالا وكان لا يشبهه شى من خلقه وجب ان لا يكون احدا فعالا غيره.

[66]) Ibn-Ḥazm III, 56: وهذا بيان واضح لا خفاء به لان الخلق لله جواهر واعراض ولا شك فى انه لا يفعل الجواهر احد دون الله تعالى وانما يفعله الله عز وجل وحده فلم تبق الا الاعراض فلو كان الله عز وجل خالقا لبعض الاعراض ويكون الناس خالقين لبعضها لكانوا شركاء فى الخلق. Ebenso Šahr., S. 69: لان جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض فلو اثرت فى قضية الحدوث لاثرت فى حدوث كل محدث. Nicht viel davon verschieden ist der Beweis, welcher von dem Begriff der Akzidenzen ausgeht. Vgl. Ibn-Ḥazm, III, S. 94: ثم بالضرورة نعلم ان الانسان لا يفعل شيئا الا الحركة والسكون والفكر والارادة وهذه كلها كيفيات يجمعها مع اللون والطعم والمجسة والاشكال جنس الكيفية فمن المحال الممتنع أن يكون بعض ما تحت النوع الواحد والجنس الواحد مخلوقا وبعضه غير مخلوق und das. S. 95: وحركتنا وسكوننا يجمع كل ذلك مع كل حركة فى العالم وكل سكون فى العالم نوع من الحركة ونوع من السكون . . . ومن المحال ان يكون بعض الحركات مخلوقا لله تعالى وبعضها غير مخلوقا وكذلك السكون ايضا.

Menschen insbesondere ist der Beweis gerichtet, welcher besagt, dass die menschlichen Handlungen, obgleich sie mit Bewusstsein geschehen, dennoch ausschliesslich Gott zum Urheber haben, weil viele Bewegungen auch ohne Bewusstsein und ohne seinen Willen vom Menschen ausgehen, und wie von diesen, sei er auch von jenen nicht als Ursache anzusehen.[67]) Gott hat es demnach so eingerichtet, dass er gleichzeitig mit einem im Menschen entstehenden Vermögen und einem Willensentschluss die Handlung hervorbringt.[68])

Ueberhaupt erforderte die Frage in bezug auf den Menschen wegen der besonderen Momente, die hier noch in Betracht kommen, wie die sittliche Veranwortung, Lohn und Strafe usw., eine gesonderte Erörterung. Um dem Menschen doch einen Anteil an seinen Handlungen zu sichern, sagte man, dass er sich dieselben aneigne, was man mit dem Ausdruck Kasb bezeichnete. Welcher Sinn jedoch mit dem Ausdruck zu verbinden sei, ist schwer zu sagen. Jedenfalls ist der Versuch, den Ausdruck, mit der Zustimmung, der *συγκατάθεσις* der Stoiker, in Beziehung zu setzen,[69]) sehr fraglich, da die Bezeichnung wie bereits aus Ibn Ḥazm zu ersehen ist, aus dem Koran entlehnt ist, wo öfters die guten und

[67]) Mewakif, S. 106: لو كان العبد موجد الافعال بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها, was dann näher auseinandergesetzt wird. Aehnlich folgert der Okkasionalist Cordemoy, dass wir nicht die Urheber für die Bewegung unseres Körpers sind, weil diese oft schneller und langsamer erfolgen, als wir wünschen, Lang, Das Causalproblem, S. 237. Vgl. auch Cusari III, 11: יחשוב כי כל איבריו מושמים בחכמה וסדר ושעור ויראה איתם נשמעים לחפצו והוא אינו יודע מה שראוי להניע מהם על הדמיון שירצה לקום וכו׳ ויותר מזה דק ועמוק ממנו אברי הדבור וכו׳ וכן כלי החזה בטעמי הנגון הוא מדמה אותם ומתקנם ואיננו יודע באיזה דבר כאלו יוצרם ממציאם ומעבידם לו בכל העתים וכצרכו והדבר כן אי קרוב לכן.

[68]) Vgl. bei Ibn-Ḥazm III, S. 22, die Streitfrage, ob das Vermögen zu handeln (الاستطاعة) der Handlung vorangeht oder mit derselben gleichzeitig entsteht. Die Frage erinnert an die von den Skeptikern erörterte Schwierigkeit in bezug auf das Zeitverhältnis der Causalglieder, ob nämlich die Ursache der Wirkung vorangeht oder mit ihr gleichzeitig ist, vgl. Sextus P. H. III, 26. Ganz allgemein und nicht bloss in bezug auf die Menschen, erörtert diese Schwierigkeit hinsichtlich des Zeitverhältnisses Ibn-Ḥazm, das. S. 34: وبهم الزمات سخيفة لازمة لهم كما تلزم غيرهم سوا بسواء منها قولهم متى احرقت النار العود . . . فان كانت احرقته في حال سلامته فهو اذا محرق غير محترق وان كانت احرقته وهو محترق فما الذي فعلت فيه.

[69]) Vgl. Stein, Die Psychologie der Stoa, II, S. 191.

bösen Handlungen als Erwerb des Menschen bezeichnet werden.[70]) Von anderer Seite suchte man einen Ausgleich in der Weise zu treffen, dass man sagte, die Handlungen selbst werden von Gott hervorgebracht, der Modus jedoch (Ḥal), d. h. der sittliche Charakter des Guten und Bösen, werde ihnen vom Menschen verliehen.[71]) Wie freilich der Modus, der Charakter, die Art und Weise, sich von der Handlung selbst trennen lasse, lässt sich schwer begreifen. Vielleicht soll es heissen, dass der Impuls, die Richtung vom Menschen ausgehe, die Handlung selbst aber von Gott vollzogen werde, — eine Unterscheidung welche man bei einem der Okkasionalisten findet[72]); ob aber dies auch gemeint sei, möchten wir nicht mit Bestimmtheit behaupten.

Wir sehen, wie die Frage der Causalität, soweit sie den Menschen betrifft, durch den Zusammenhang mit verschiedenen anderen Fragen, komplizierter wird, und wie die Ašariten selbst hier zu gewissen Unterscheidungen geneigt waren. Anders aber verhält es sich, soweit es sich um die Causalität im Allgemeinen handelt. Gewisse Gesichtspunkte kommen hier gar nicht in Betracht, und darum tritt hier die Erörterung über den Begriff der Ursache selbst in den Vordergrund. Sehr bestimmt und scharf präzisiert den Standpunkt der Ašariten Al-Bakilani nach einem Zitat bei Ibn-Ḥazm. „Wir leugnen“, sagt er, „dass das Feuer wärme und verbrenne, der Schnee kühle, das Brot sättige, Wasser den Durst stille.“ Dazu bemerkt Ibn-Ḥazm, das sind die eigenen Worte Al-Bakilanis, welche sowohl mit dem gesunden Menschen-

---

[70]) Vgl. die verschiedenen Erklärungen der Kasb bei Ibn-Ḥazm III, S. 82: وقد بينا ايضا ان الخلق هو الابداع والاختراع وليس هذا لنا اصلا فافعالنا ليست خلقا والكسب انما هو استضافة الشى الى جاعله او ونحن فاعلون لها بمعنى ظهورها محمولة جامعه بمشيئة und das. S. 87: فينا . . . وقد قال بعض اصحابنا بان الافعال لله تعالى من جهة الخلق وهى لنا من جهة الكسب. Vgl. auch das. S. 71.

[71]) Vgl. Al-Razi S 140: وزعم القاضى ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى ودونه طاعة ومعصية بقدرة العبد. Ebenso Šahr. S. 69; Mewakif S. 106; Senoussi, Les prolegomènes theologiques, ed. Luciani Alger 1908, S. 65.

[72]) So meint Joh. Clauberg, die Seele verhalte sich zum Körper wie der Wagenlenker zum Wagen. Der Wagen wird von den Pferden gezogen, während der Wagenlenker bloss die Direktive gibt. Ebenso beschränke sich die Tätigkeit der Seele bloss darauf, dem Körper die Richtung anzugeben, während die Bewegung selbst von Gott vollzogen wird, vgl. Lang a. a. O., S. 234.

verstande, als auch mit dem Sprachgebrauch im Widerspruch stehen.[73]) Aehnlich wie bei Al-Bakilani heisst es an einer Stelle bei Al-Gazzali, auf die wir sogleich kommen werden. Dass die Behauptung der Aš'arijja auf den ersten Blick äusserst absurd, dem gesunden Menschenverstand, wie Ibn Ḥazm sagt, und aller Erfahrung zu widersprechen scheint, liegt auf der Hand. Wenn wir daher auch soeben gesehen haben, dass das Prinzip von der Unselbständigkeit aller endlichen Substanzen auf den Standpunkt der Aš'arijja von Einfluss war, so ist es doch gleichwohl klar, dass dieser Gesichtspunkt allein sie doch nicht zu einer Ansicht hätte bestimmen können, die mit der Erfahrung in einem so schreienden Widerspruch steht.

Wie nun suchten sie ihre Behauptung mit den Tatsachen in Einklang zu bringen? In der Beantwortung dieser Frage schlagen die Ašariten merkwürdigerweise einen Gedankengang ein, der sich vielfach mit gewissen Ausführungen bei Malebranche und Hume berührt. Der Begriff der Ursache, antworten die Ašariten, lasse sich weder a priori aus der blossen Vernunft, noch a posteriori aus der Erfahrung gewinnen. Es besteht keineswegs die Notwendigkeit die gewohnheitsmässige Verbindung zweier Erscheinungen als ein Verhältnis von Ursache und Wirkung aufzufassen. Haben wir zwei von einander verschiedene Begriffe vor uns, so dass die Bejahung des einen nicht die des anderen und ebenso die Verneinung des einen nicht die Verneinung des anderen in sich einschliesst, so schliesst auch die Existenz des einen nicht mit Notwendigkeit die Existenz, die Aufhebung des einen nicht die Aufhebung des anderen in sich. Solche verschiedene Dinge sind der Trank und das Stillen des Durstes, die Sättigung und das Brot, das Verbrennen und die Berührung mit dem Feuer und dergleichen mehr.[74]) Mit anderen Worten

---

[73]) Ibn-Ḥazm IV, S. 218: وقال الباقلاني . . . نحن ننكر فعل النار للتسخين والاحراق وننكر فعل الثلج للتبريد وفعل الطعم والشرب للشبع والري والخمر للاسكار كل هذا عندنا باطل محال usw. Ebenso heisst es bei den Lauteren Brüdern an der bereits zitierten Stelle S. 25 A. 50. Die Mutakallimun behaupten, dass das Feuer nicht verbrenne.

[74]) Al-Gazzali, Tahafut, S. 67: الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الاخر ولا نفيه متضمن لنفي الاخر فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الاخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الاخر مثال الري والشرب والشبع والاكل

Ursache und Wirkung stehen nicht zu einander im Verhältnis der Identität, so dass die Wirkung in der Ursache enthalten wäre, wie im Grund die Folge. Aber auch aus der Erfahrung lässt sich der Begriff der Ursache nicht deduzieren, denn die Erfahrung zeigt uns nirgends ein Wirken der Dinge auf einander, sondern nur ein Beieinander. Dass das Feuer die Ursache sei, wenn bei der Berührung mit ihm die Wolle verbrennt, kann keineswegs aus der Erfahrung geschlossen werden, denn die Erfahrung lehrt nur, dass es zugleich bei der Berührung **mit** dem Feuer, nicht aber dass es **durch** das Feuer geschieht.[75]) Obgleich nun dieser Gedanke an sich klar ist, sucht Al-Gazzali noch durch ein Beispiel besonders darzutun, dass wir niemals darüber in Gewissheit sein können, was die Ursache sei, wobei er vorübergehend sich auf den gegnerischen Standpunkt stellt. Gesetzt, meint er, ein Blinder, der den Unterschied von Tag und Nacht nicht kennt, würde plötzlich sehend und nähme beim Oeffnen der Augen die Farben wahr, so würde er sicherlich glauben, dass das blosse Oeffnen der Augen die Ursache für das Erscheinen der Farben sei, ohne zu wissen, dass erst durch das Licht die Farben sichtbar werden, und erst beim Eintritt der Nacht würde er seinen Irrtum gewahr werden. Wer nun bürgt uns dafür, dass wir überhaupt in irgend einem Falle die wahre Ursache erkennen? Das Zusammen, das Beieinander ist niemals ein Beweis, dass etwas **durch** etwas geschieht.[76])

والاحتراق ولقاء النار . . . واسهال البطن واستعمال المسهل. Vgl. auch Al-Gazzali, Al-‘Iktiṣad, S. 45.

[75]) Tahafut, das.: وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وانه لا علة سواه.

[76]) Tahafut, S. 68. Den gleichen Gedanken illustriert Senoussi a. a. O. S. 93, durch ein anderes Beispiel: واما شرك الاسباب العادية فسببه عمى البصيرة والاغترار بما ظهر للحس من اقتران حادث بحادث ودورانه معه وجودا وعدما على ما شاء المولى تبارك وتعالى كدوران طبخ الطعام مع قربه من النار مثلا وستر العورة مع لبس الثوب مثلا ونحو ذلك مما لا ينحصر فيعتقد الناظر في ذلك اذا كان اعمى البصيرة ان ذلك السبب العادى هو الذى اثر في وجود ما اقترن معه وانه ليس من فعل المولى تبارك وتعالى وهذا كاغترار فقير احمق اعمى البصر جرت عادته انه مهما جاء لباب من ابواب دار الملك جعل في يده عند وقوفه على ذلك الباب ما ياكل او ما يشرب او ما

Hierbei ist nun besonders beachtenswert, dass nach den Ašariten auch in dem Falle, wo Wirkung und Ursache gleichartig sind, z. B. bei der Bewegung zweier Körper, die Bewegung des einen Körpers nicht Ursache für die Bewegung des anderen ist. Ja, sie finden es unbegreiflich, dass die Bewegung des einen Körpers sich dem anderen mitteilen sollte, da die Bewegung ein Akzidenz und jedes Akzidenz an sein Substrat gebunden ist. Wie soll also die Bewegung von dem einen Körper auf den anderen überspringen.[77])

Wie aber erklärt sich demnach die konstante Verbindung zwischen gewissen Erscheinungen? Auf diese Frage antworten die Ašariten, indem sie den Begriff der Gewohnheit einführen. Es ist eine von Gott gewollte Gewohnheit, dass auf gewisse Erscheinungen andere folgen. Dies darf jedoch nicht so verstanden werden, als ob nach einer ein für alle Mal festgesetzten Regel jedesmal auf die Erscheinung A von selbst die Erscheinung B folgte, sondern es wird für jeden einzelnen Fall ein besonderer göttlicher Willensakt erfordert. An die Stelle einer kausalen Verknüpfung setzen sie eine lediglich durch den Willen Gottes gestiftete äussere Verbindung der Dinge. Es könnte nun fraglich erscheinen, ob der Ausdruck Gewohnheit für den beabsichtigten Gedanken passend gewählt ist, und mit Recht wird von Ibn Rošd gefragt, was denn mit der Bezeichnung Gewohnheit gemeint sei. Soll es etwa heissen, dass Gott nach einer gewissen Gewohnheit wirke? Allein, Gewohnheit bedeutet eine durch wiederholte Tätigkeit erworbene Eigenschaft und passt demnach auf Gott nicht. Ebensowenig aber kann man die Gewohnheit den Dingen beilegen, da man von Gewohnheit nur bei lebenden Wesen sprechen kann. Oder soll es schliesslich heissen, dass es unsere Gewohnheit bei der Beurteilung der Dinge sei, A mit B zu verknüpfen? Gegen diese dritte Bedeutung, meint Ibn Rošd, hätte er nichts einzuwenden, da diese Gewohnheit eben nichts anderes als eine Funktion des Verstandes ist, dessen Natur es erfordert, die Dinge so zu betrachten und wodurch

يلبس . . . فلم يشك بحمقه وعمى بصره لعدم مشاهدته من القى فى يده ذلك ان ذلك الباب هو الذى يعطيه اغراضه بطبعه او بقوة فيه

[77]) More I, 73, Prämisse VI: ואמנם הנהיג השם המנהג הזה כשהחובר תנועה היד לתנועת הקולמוס וכו׳ כי אמרו שהמקרה לא יעבור נושאו.

eben der Verstand zum Verstand wird.[78]) Mag es nun richtig sein, dass der Ausdruck in der Tat nicht ganz zutreffend ist, — und vielleicht rührt es daher, dass er eine nicht genaue Uebertragung eines Fremdworts ist,[79]) — so ist doch der Sinn im Ganzen klar. Es soll damit ausgesprochen werden, dass das, was wir als notwendig verknüpft anzusehen gewohnt sind, es in Wirklichkeit nicht ist, dass auf die vermeintliche Ursache nicht unbedingt die Wirkung folgen müsse, dass, wie immer wieder betont wird, zwischen Ursache und Wirkung nicht das Verhältnis einer logischen Verknüpfung (التزام عقلى) bestehe.[80])

Die ganze Tragweite des Begriffes der Gewohnheit und der Causalitätslehre überhaupt wird uns erst klar durch die von Maimuni angeführte zehnte Prämisse, die er als einen Grundpfeiler der Philosophie des Kalam bezeichnet. Sie betrifft den Begriff der Möglichkeit. Massstab für das, was möglich ist oder nicht, ist nach den Aš'ariten, wie Maimuni sehr ausführlich auseinandersetzt, lediglich die Phantasie. Alles was psychologisch vorstellbar ist, behaupten sie, sei auch logisch möglich. Diesen Grundsatz wenden

[78]) Ibn-Rošd, Tahafut al-Tahafut, S. 128: . . . فما ادرى ما يريدون باسم العادة هل يريدون انها عادة الفاعل او عادة الموجودات او عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ومحال ان يكون لله تعالى عادة فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الاكثر . . . وان ارادوا انها عادة للموجودات فالعادة لا تكون الا لذى نفس . . . واما ان يكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات فان هذه العادة ليس شيئا اكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا.

[79]) Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, S. 89.

[80]) Hierbei möchten wir jedoch auf einen merkwürdigen Umstand hinweisen. Wie aus obiger Auseinandersetzung zu ersehen ist, haben die Ašarijja ganz richtig zwischen dem Ideal- und Realgrund unterschieden und nehmen davon ihren Ausgangspunkt. Nachdem sie das richtig erkannt haben, drehen sie den Spiess um und setzten den Idealgrund herab und stellen ihn auf gleiche Linie mit dem Realgrund, indem sie behaupten, dass der Schluss aus den Prämissen nicht mit Notwendigkeit, sondern nach einer Gewohnheit entspringe, vgl. Al-Razi, S. 28: حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الاشعرى. Tusi das. u. S. 106: اقول قد مر ان الاشاعرة لا يقولون بعلية العلم بالمقدمات للعلم بالنتيجة بل يقولون ان الله يخلق العلم بالنتيجة على سبيل اجرا العادة. Da wir nicht annehmen können, die Ašarijja hätten gesagt, dass der Schluss nicht notwendig in den Prämissen enthalten ist, so ist der Sinn ihrer Behauptung vielleicht, dass Gott im Menschen nur nach Gewohnheit, nicht aber immer aus den Prämissen den richtigen Schluss entstehen lässt.

die Ašarijja auf alles Existierende an und behaupten demgemäss, dass auch eine unzählige Mal wiederholte Erfahrung uns nicht über das belehren kann, was im Bereiche der Möglichkeit liegt oder nicht. Wir wissen, dass das Erdelement nach unten, und das Feuer nach oben strebt, dass Feuer wärmt und Wasser kühlt. Wir können uns aber sehr gut ein Ding vorstellen, das in Allem dem Feuer ähnlich sieht und dabei kühlt und nach unten sich bewegt. Ebenso können wir uns Wasser vorstellen, das in seiner ganzen Erscheinung dem Wasser gleicht und gleichwohl wärmt und aufwärts fliesst. Wohl gibt es Dinge, die in das Gebiet des Unmöglichen gehören selbst nach der Ansicht der Ašarijja. So ist es unmöglich, dass ein Gegenstand entgegengesetzte Eigenschaften zu gleicher Zeit in sich vereinige. Ebenso halten sie es für unmöglich, dass eine Substanz in ein Akzidenz oder ein Akzidenz in eine Substanz sich verwandle, weil davon auch die Vorstellung selbst unmöglich ist. Hingegen liegt kein Widerspruch zwischen der Vorstellung von der äusseren Erscheinung des Feuers und der Vorstellung, dass es nicht wärmt. [81])

Diese Lehre von der Natur des Möglichen hängt jedoch, wie bereits Maimuni bemerkt, aufs engste mit der atomistischen Ansicht der Ašarijja zusammen, aus der wir speziell einen Punkt hervorheben müssen, in welchem sie sich von den arabischen Aristotelikern unterscheiden. Diese nehmen mit Aristoteles eine innere stets sich gleichbleibende Wesensform an, die den Dingen ihren eigentümlichen Charakter verleiht und mit deren Zerstörung jedes Ding aufhört, das zu sein, was es ist. Jene hinter der Erscheinung liegende Wesenheit ist es, mit welcher gewisse Akzidenzen unzertrennlich verbunden sind, sie ist das kausale Prinzip, auf welchem der naturgesetzliche Zusammenhang der Dinge beruht. Hingegen bestreiten die Atomisten jene innere Wesensform, jene Art von Ding an sich, welche den Erscheinungen zu Grunde liegen soll. Es gibt nach ihnen keine spezifische Verschiedenheit der körperlichen Dinge, vielmehr sind alle Körper aus einer Mehr-

---

[81]) More, I, 73; Prämisse: ההקדמה העשירית ה״א זאת ההעברה אשר יזכרוה וזה עמוד חכמת המדברים ושמע ענינה הם יראו כי כל מה שהוא מדומה הוא עובר אצל השכל וכו׳ ולא ימנע בשכל שישתנה זה המנהג ויקרר האש וכו׳ והם עם זה מסכימים שהתקבץ שני הפכים בנושא אחד ובעתה אחד שקר וכו. Ebenso Tahafut, S. 71: والمحال اثبات الشئ مع نفيه او اثبات الاخص مع نفى الاعم او اثبات الاثنين مع نفى الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور.

heit von Atomen zusammengesetzt, die einander vollkommen gleichartig sind und sich durchaus nicht unterscheiden. Daher denn auch die zusammengesetzten Körper nicht substanziell, sondern lediglich durch ihre Akzidenzen verschieden sind, die selbst durch kein gesetzliches Band mit einander verbunden sind. Kein Akzidenz ist etwa die notwendige Voraussetzung für die Existenz eines andern, sondern jedes Akzidenz ist mit jedem anderen vereinbar, sofern es ihm nicht entgegengesetzt und ihre Vereinigung in der Vorstellung möglich ist.[82])

Gegen diese Lehre vom Möglichen wendet Maimuni ein, dass nicht die Phantasie, welche Wahres vom Falschen nicht zu unterscheiden vermag und überhaupt kein Erkenntnisvermögen ist, dafür massgebend sein kann, was möglich ist oder nicht, sondern lediglich der Verstand. Er ist dazu bestimmt, die Dinge zu unterscheiden, sie nach ihrer Wesenheit und ihren Ursachen zu erkennen. Dass etwas vorgestellt werden kann, ist noch kein Beweis für dessen Möglichkeit, ebenso wie umgekehrt der Umstand, dass etwas nicht vorgestellt werden kann, kein Beweis für dessen Unmöglichkeit ist, wofür mehrere Beispiele angeführt werden, u. a. die Existenz der Antipoden, die wir uns nicht vorstellen können und die trotzdem erwiesen ist.[83])

Auch Ibn Rošd polemisiert in ähnlicher Weise gegen die Ašarijja, indem er meint, dass nach deren Ansicht jede Wissenschaft aufgehoben sei, da das Wesen der Wissenschaft eben darin besteht, die Wirkungen aus den Ursachen zu begreifen und der Verstand das Vermögen ist, welches die Erscheinungen causal verknüpft.[84]) Auf das, was die Ašarijja auf diesen Einwand von ihrem Standpunkt aus erwidern könnten, brauchen wir nicht einzugehen; nur diesen Standpunkt selbst wollen wir kurz zusammenfassen. Ihr Grundsatz von der Möglichkeit ist gleichsam der Ausgangspunkt und das Ergebnis ihrer Causalitätslehre. Sie sind von

---

82) More das. und Prämisse VIII: שאין נמצא אלא עצם ומקרה ושהצורות הטבעיות גם כן מקרים וכו׳.

83) More das. Prämisse X: ואין פועל הדמיון פועל השכל אבל הפכו וזה כי השכל יפרק המורכבות ויבדיל חלקיהם ויפשיטם ויציירם באמתתם ובסבותם וכו׳.

84) Ibn-Rošd, Tahafut al-Tahafut S. 128: والعقل ليس هو شيئا اكثر من ادراكه الموجودات باسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل وصناعة المنطق تضع وضعا ان ههنا اسبابا ومسببات وان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة اسبابها فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم ورافع له.

der Behauptung ausgegangen, dass das Verhältnis von Ursache und Wirkung keineswegs dem von Grund und Folge zu vergleichen sei, weil Ursache und Wirkung verschiedene von einander trennbare Begriffe sind, so dass in der Ursache die Wirkung nicht von selbst mit eingeschlossen ist. Sie schreiten dann zur Behauptung fort, dass auch aus der Erfahrung der Begriff einer causalen Verknüpfung sich nicht deduzieren lasse, weil in der Erfahrung selbst bloss die Aufeinanderfolge, nicht aber die Auseinanderfolge der Erscheinungen gegeben ist, und in ihrem Prinzip von der Möglichkeit ziehen sie dann die Konsequenz, dass die Erfahrung uns nur über das Tatsächliche belehren kann, nicht aber über das, was möglich ist oder nicht. Denn, haben wir auch unzählige Mal die Verbindung zweier Erscheinungen beobachtet, wer verbürgt uns die Gleichmässigkeit des Naturverlaufs und gibt uns die Gewissheit, dass das Morgen dem Gestern gleichen wird? Es ist doch kein logischer Widerspruch in der Annahme, dass B nicht auf A folge, mithin ist es auch möglich. Demnach sind Wunder bloss eine Unterbrechung der Gewohnheit, und die Unbegreiflichkeit einer Erscheinung, weil sie allen bis dahin gemachten Erfahrungen widerspricht, kein Beweis gegen deren Tatsächlichkeit.

Hier jedoch erhebt sich ein sehr naheliegender Einwand, der den Ašarijja selbst nicht entgehen konnte. Spricht nicht unser eigenes praktisches Verhalten gegen die obige Ansicht? Muss nicht der Gedanke von der Möglichkeit einer Aenderung des gewohnten Ganges der Natur eine Unsicherheit in alle unsere Verhältnisse bringen? Wären wir nicht innerlich von der unabänderlichen Gleichmässigkeit des Naturlaufs überzeugt, müssten wir da nicht, sobald wir unser Haus nur auf einen Augenblick verlassen, befürchten, dass wir bei unserer Rückkehr nichts mehr in seinem früheren Zustand finden? Darauf antworten die Ašarijja: Wenn auch eine Aenderung des Naturlaufs jeden Augenblick möglich ist, so stört uns dies nicht in unserem alltäglichen Verhalten. Die gewohnheitsmässige; wenn auch nicht unabänderliche Verbindung der Erscheinungen, erzeugt auch eine gewisse Gewohnheit in unserer Anschauungsweise, dass wir nicht fürchten, mit einem Male aus dem bisherigen Geleise herausgeworfen zu werden, sondern es als selbstverständlich ansehen, dass die Dinge ihren gewohnten Gang einhalten werden.[85]) Ja noch mehr, jene von Gott

---

85) Al-Gazzali, Tahafut, S. 69: [scil. الامور] واستمرار العادة بها مرة بعد اخرى ترسخ فى اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية

beliebte gewohnheitsmässige Aufeinanderfolge der Erscheinungen hat zur Folge, dass wir mit unserem Wissen der Zukunft vorauseilen und die künftigen Ereignisse noch vor ihrem Eintritt bestimmen können. Aus diesem Grunde nennen die Ašarijja in einer für ihre Auffassung sehr charakteristischen Weise die angeblichen Ursachen Zeichen und Hinweise, die dazu bestimmt sind, die Wirkungen im voraus anzukündigen.[86]) Demnach steht die voraufgehende Erscheinung zur folgenden nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung, sondern des Zeichens zum Bezeichneten.

Wir sehen, wie die Ašarijja hinsichtlich des Wissens sich auf einen ähnlichen Standpunkt versetzt finden, wie die Skeptiker. Auch gegen diese hat man bekanntlich eingewandt, dass sie durch ihr eigenes Verhalten im praktischen Leben sich mit ihrem angeblichen Zweifel an der Möglichkeit der Erkenntnis in Widerspruch setzen. Sie aber erwiderten, dass sie ungeachtet ihres Zweifels an der Möglichkeit eines sicheren Wissens, doch fürs praktische Leben eine genügende Direktive an der Erkenntnis des Wahrscheinlichen und Einleuchtenden hätten. Ebenso haben die Ašarijja durch die Leugnung des Causalitätsgesetzes die Möglichkeit eines Wissens im eigentlichen Sinne aufgehoben, aber ein Wahrscheinlichkeitswissen, das sich auf die Gewohnheit und die Erwartung ihrer Fortdauer stützt und gerade hinreicht, um damit im praktischen Leben hauszuhalten, bestehen lassen.

Zum Schlusse seien noch, um die Differenz zwischen den Aš'arijja und ihren Gegnern schärfer hervorzuheben, die verschiedenen Ansichten über die Causalität nach Senussi angeführt. Zu den verschiedenen Häresien gehört auch die Häresie der Ursachen, das ist die Meinung, dass den Gewohnheits-Ursachen irgend welche Wirkung zukomme.[87]) Im Einzelnen gibt es folgende Ansichten: 1. Die Ansicht, welche die Ewigkeit der Ursachen annimmt, welche durch ihre Natur, d. i. ihre Wesenheit, wirken, ohne dass ihnen diese Macht durch Gott verliehen worden wäre.[88]) 2. Die Ansicht, dass die Ursachen

---

[86]) Vgl. w. u. S. 42 A. 91 die Bezeichnuug der Ursachen als امارات ودلائل

[87]) Senussi, Les proleg. theologiques, S. 73: وشرك الاسباب وهو اسناد التاثير للاسباب العادية كشرك الفلاسفة والطبائعيين ومن تبعهم على ذلك.

[88]) Das. S. 109: منهم من يعتقد قدمها [näml. اسباب] واستقلالها بالتاثير من طباعها اى حقائقها من غير جعل من الله تعالى Die Ansicht vieler Philosophen und Naturalisten.

entstanden sind und durch eine Macht wirken, die ihnen Gott mitgeteilt hat.[89]) 3. Die Ansicht, dass von den Ursachen keine Wirkung ausgeht, weder ihrer Natur nach noch durch eine Veranstaltung Gottes, dass sie jedoch immer mit den Erscheinungen verbunden sind, von denen sie gewöhnlich begleitet sind.[90]) 4. Die Ansicht, welche die rechtgläubige ist, die eben von uns entwickelt wurde und welche lautet, dass die Ursachen in der Zeit entstanden sind und auf die mit ihnen verbundenen Erscheinungen weder durch sich noch durch irgend eine verliehene Macht, irgend einen Einfluss ausüben, sondern vielmehr von Gott zum Zeichen und zum Hinweis auf die ihnen folgenden Erscheinungen gemacht wurden, ohne dass jedoch eine logisch notwendige Verbindung zwischen ihnen und den Folgen, denen sie als Zeichen zu dienen bestimmt sind, bestehe.[91]) An einer anderen Stelle wird dann noch besonders auch dem Menschen jede Causalität abgesprochen und gelehrt, dass alle seine freiwilligen Handlungen lediglich durch die Macht Gottes hervorgebracht werden in Verbindung mit einem von Gott im Menschen selbst hervorgerufenen Vermögen, das jedoch auf das Zustandekommen der Handlung selbst gar keinen Einfluss ausübt.[92])

3. Kapitel.

Der Voluntarismus der Aŝărijja.

Zwischen der eben entwickelten Auffassung der Aŝ'arijja über das Naturgesetz und ihrer Ansicht über das Sittengesetz

[89]) Das. S. 111: ومن الناس من يعتقد حدوثها وتاثيرها فيما قارنها لكن ليس من طباعها وانما هو بخلق الله تعالى فيها قوة مؤثرة ولو نزعها منها . . .

[90]) Das.: ومن الناس من يعتقد حدوثها وعدم تاثيرها فيما قارنها لا بطبعها ولا بقوة جعلت فيها لكنه يعتقد ملازمتها لما قارنها وانه لا يصح فيها التخلف.

[91]) Das.: ومن الناس من يعتقد حدوث الاسباب العادية وعدم تاثيرها فيما قارنها لا بطبعها ولا بقوة جعلت فيها وان مولانا عز وجل جعلها امارات ودلائل على ما شاء سبحانه من الحوادث من غير ملازمة بينها وبين ما جعلت دليلا عليه.

[92]) Das. S. 59: ومذهب اهل السنة وجود الافعال كلها بالقدرة الازلية فقط مع مقارنة الافعال الاختيارية لقدرة حادثة لا تاثير لها لا مباشرة ولا تولدا.

besteht, wie wir bereits einmal angedeutet haben, eine merkwürdige Beziehung. Der Charakter von gut und böse ist nicht im Wesen der Handlungen selbst begründet und mit ihnen untrennbar verbunden, sondern wird ihnen von aussen durch die Bestimmung Gottes aufgeprägt. An sich sind die Handlungen weder gut noch böse, sondern sie werden es, je nachdem das Gesetz sie gebietet oder verbietet. Wenn aber Gott gut und böse mit einander vertauschen und verbieten wollte, was früher geboten war, und umgekehrt, so wäre das keineswegs der Vernunft widersprechend, und das Verhältnis von gut und böse würde sich dann umkehren.[93]) Ganz analog dieser Ansicht vom Sittlichen ist die Ansicht der Aš'arijja vom Naturgesetz. An die Stelle eines innerlichen, sachlichen Zusammenhanges der Dinge setzen sie eine äussere von Gott gewollte Verbindung, an die Stelle des Naturgesetzes eine blosse Gewohnheit, die jeden Augenblick abgeändert werden kann.

Wie aber sollen wir das Prinzip nennen, aus welchem beide Ansichten gleichsam wie aus einer Wurzel hervorgehen? Wir können es am besten als Voluntarismus bezeichnen. Keine Lehre ist für die Ašarijja so charakteristisch als die Vorstellung von dem schrankenlosen, durch keine Norm gebundenen göttlichen Willen. Diese Vorstellung bildet gleichsam den Mittelpunkt ihres Systems, ist von grundlegender Bedeutung für ihre ganze Anschauung. Sowohl die sittliche, als auch die natürliche Weltordnung, beruht ausschliesslich auf dem Willen Gottes, der für unsere Vernunfterkenntnis nicht zugänglich ist, und an den wir keinerlei Massstab, der für unser Tun gilt, heranbringen dürfen. Es lässt sich kein Grund dafür angeben, und wir vermögen es ebensowenig einzusehen, warum gewisse Handlungen geboten, andere verboten sind, wie es sich logisch begründen lässt, warum mit der Erscheinung A die Erscheinung B verbunden ist, obgleich sie in Wirklichkeit nichts mit einander gemein haben. Bereits Maimuni weist auf den Voluntarismus der

---

93) Mawakif, S. 135: القبيح عندنا ما نهى عنه شرعا . . . والحسن بخلافه . . . ولا حكم للعقل فى حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك . . . عندنا الى امر حقيقى حاصل فى العقل قبل الشرع . . ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر. Vgl. Ibn-Ḥazm III, S. 72: وصح بالضرورة التى لا محيد عنها انه ليس فى العالم شئ محسن ممدوح لعينه ولا مذموم لعينه ولا ظلم لعينه. Vgl. das. S. 74 und Al-Razi S. 147.

Aš'arijja hin, indem er bemerkt, dass sie auf alle Fragen betreffend die göttliche Weltregierung immer die eine Antwort zur Hand haben: so hat es Gott gewollt;[94]) doch ist aus dem Zusammenhang bei Maimuni nicht die ganze Tragweite ihres voluntaristischen Prinzips ersichtlich. Mit allem Nachdruck betonen sie die Absolutheit des göttlichen Willens, seine Unabhängigkeit von jeder Norm, zunächst vom Sittengesetz, — eine Ansicht, zu welcher der Grund bereits gelegt war in der Skepsis des Karneades, welcher die Frage aufwarf, in welchem Sinne von Tugend bei Gott die Rede sein könne, da die Tugend über dem ist, der sie hat, über Gott aber nichts sein darf.[95]) Aus der Anschauung, dass der Unterschied zwischen gut und böse, Recht und Unrecht, lediglich durch den Willen Gottes entsteht, folgt von selbst, dass dieser Unterschied für Gott nicht existiert, und die Ašarijja werden nicht müde in allerlei Wendungen zu wiederholen, dass es nicht zulässig sei von Gott zu sagen, es sei für ihn notwendig oder die Billigkeit fordere dies und jenes.[96]) Wie sich an einigen Beispielen zeigen lässt, schrecken sie auch vor den absurdesten Behauptungen nicht zurück, wenn es gilt ihr Prinzip konsequent durchzuführen. So ist es eine bekannte Streitfrage zwischen ihnen und den Mutaziliten, ob es möglich sei, dass Gott Jemanden etwas gebietet, was er zu leisten nicht imstande ist. Die Ašarijja finden nichts Anstössiges in diesem Gedanken, obgleich ein solches Verfahren unter den Menschen für ungerecht gilt. Allein, meinen die Ašarijja, was von unserer Seite Unrecht ist, ist es darum nicht von Seiten Gottes, da eben die Kategorie von gut und böse für Gott überhaupt keine Geltung hat.[97]) Aus dem gleichen Grunde halten sie es für wohl

---

[94]) More III, 17, dritte Ansicht, vgl. das. c. 23 und 26. An letzter Stelle führt Maimuni einzelne Stellen aus Midrasch und Talmud an, welche dem ersten Anschein nach mit der Ansicht der Ašarijja, dass den Geboten und Verboten kein Vernunftgrund unterzulegen ist, übereinstimmen.

[95]) Vgl. Sextus adv. Math. IX, 176; Zeller III, I, S. 510 A 1.

[96]) Al-Razi, S 147: لا يجب على الله شئ خلافا للمعتزلة فانهم يوجبون اللطف والعوض . . .

[97]) Mawakif, S. 153: تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا انفا . . . من انه لا يجب عليه شى ولا يقبح منه شى . . . Ibn-Ḥazm III, S. 71: وهذا هو قولنا ان كل ما فعله الله تعالى من تكليف ما لا يطاق وتعذيبه عليه وخلقه الكفر والظلم فى الكفر والظالم واقراره كل ذلك ثم تعذيبها عليه وخلقه الكفر وغضبه منه وسخطه اياه كل ذلك من الله تعالى حكمة وعدل وحق وممن دونه تعالى سفه وظلم

denkbar und dem Wesen Gottes nicht widersprechend, dass er die Frommen und Propheten mit ewiger Pein bestrafe und die Gottlosen mit ewiger Freude belohne.[98]) Diese absurden Behauptungen ergeben sich einerseits aus der Ansicht der Ašarijja, dass der Mensch von sich aus nichts vermag und alle seine Handlungen von Gott geschaffen seien, und stimmen andererseits mit ihrer Auffassung vom Sittengesetz überein.

Aber nicht bloss die Unabhängigkeit von jeder Sittennorm behaupten die Ašarijja, sondern die Absolutheit des göttlichen Willens verlangt es, dass er auch durch keinen Zweck determiniert sei. Ein Grundsatz der Aš'arijja, der von ihnen auf verschiedene Weise begründet wird, lautet, dass die Handlungen Gottes nicht auf die Erreichung irgend eines Zweckes ausgehen. Ein Hauptgrund ist, weil man bei der Frage nach dem Endzweck in Verlegenheit kommt, und auf die Frage, warum Gott die Welt geschaffen habe, nur antworten kann, Gott hat es so gewollt.[99]) Würde ferner Gott um irgend eines Zweckes willen handeln, so könnte es nur geschehen, um einen Nutzen zu erreichen oder um einen Schaden von sich abzuwehren, beides aber würde eine Unvollkommenheit, welche durch Erreichung jenes Zweckes beseitigt würde, in

III, S. 107: واما تكليف ما لا يطاق والتعذيب عليه فانما قبح ذلك فيما بيننا لان الله تعالى حرم ذلك علينا فقط. وباطل لا يسال عما يفعل وهم يسالون

[98]) Ibn-Ḥazm III, S. 105: والقول الصحيح هو ان العقل الصحيح يعرف بصحته ضرورة ان الله تعالى حاكم على كل . . . وانه يعذب من يشاء ان يعذبه ويرحم من يشاء ان يرحمه وانه لا يلزم احدا الا ما الزمه الله عز وجل ولا قبيح الا ما قبح الله ولا حسن الا ما احسن الله وانه لا يلزم لاحد على الله تعالى حق ولا حجة ولله تعالى على كل من دونه وما دونه الحق الواجب والحجة البالغة لو عذب المطيعين والملائكة والانبياء فى النار مخلدين لكان ذلك له ولكان عدلا وحقا منه ولو نعم ابليس والكفار فى الجنه مخلدين كان ذلك له وكان حقا. Maimuni More III, 17 fasst alles zusammen mit den Worten: ואמרה זאת הכת שהוא ית' כן רצה שישלח ויצוה ויזהיר וייעד ויירא ואע"פ שאין יכולת בידנו ויתכן שיעמים עלינו לעשות הנמנעות ואפשר שנקיים המצוה ונענש ונמרה אותו ונגמל הטוב.

[99]) More III, 25: אמנם אלו האומרים שפעולות השם כלם לא כוון בהם תכלית כלל הביאם לזה הכרח והוא בחינת כל המציאות לפי דעתם שהם אומרים מה תכלית מציאות העולם בכללו וכו' ועל כרחם יאמרו וכו' שכן רצה השם. Vgl. Mawakif, S. 156: وايضا اذا عللت افعاله بالاغراض فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض والمقصود فى نفسه . . . ولا يكون ذلك . . . لغرض اخر.

Gott voraussetzen.[100]) Drittens ist der Zweck einer Handlung von dieser selbst verschieden und wird durch sie verwirklicht. In bezug auf Gott jedoch, welcher die alleinige Ursache alles Seienden ist, kann nicht davon gesprochen werden, dass er das eine mittelbar, das andere unmittelbar verwirklicht.[101]) Auf den Einwurf der Mutazila, dass wir eine von Menschen ausgehende zwecklose Handlung eitel und vergeblich (عبث) nennen, die Handlungen Gottes demnach eitel wären, antworten die Ašarijja, dass in dieser Beweisführung das vorausgesetzt wird, was bewiesen werden soll, da die Gegner für zwecklos nur ein anderes Wort gesetzt haben, und dies eben die Frage ist, ob zwecklose Handlungen in bezug auf Gott anzunehmen sind.[102]) Auf die weiteren Subtilitäten brauchen wir nicht einzugehen; der Grundgedanke ist auch hier, dass man Kategorien, die vom Menschen gelten, auf Gott nicht übertragen darf und das, was beim Menschen vernunftwidrig erscheint, nicht gegen die Vernunft verstösst in bezug auf Gott. So paradox aber auch das voluntaristische Prinzip der Ašarijja erscheint, sie standen, wie wir sogleich sehen werden, mit ihren Ansichten nicht allein da

4. Kapitel.

Beziehungen zur christlichen Scholastik.

Dass den arabischen Aristotelikern ein grosser Anteil an dem Aufschwung der christlichen Scholastik im dreizehnten Jahrhundert

[100]) Al-Razi, S. 148: لا يجوز ان يفعل الله شيا لغرض خلافا للمعتزلة ... لنا ان كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشى والمستكمل بغيره ناقصا لذاته. Ebenso Mawakif, S. 155.

[101]) Mawakif, S. 156: ثانيهما اى ثانى الوجهين ان غرض الفعل امر خارج عنه يحصل تابعا للفعل وبتوسطه اى يكون للفعل مدخل فى وجوده وهذا مما لا يتصور فى افعاله اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشيا ابتداء كما بيناه ... وليس جعل البعض من افعاله واثاره غرضا اولى من البعض الاخر. Nach dieser Darstellung kommt es darauf hinaus, dass man bei Gott nicht in gleicher Weise wie beim Menschen von einer Reihe von Handlungen sprechen kann, die nach dem Verhältnis von Mittel und Zweck einander über- und untergeordnet sind. Anders lautet die Ausführung dieses Beweises bei Al-Razi a. a. O.

[102]) Al-Razi a. a. O.: احتجوا [näml. die Mutaziliten] بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز قلنا ان اردت بالعبث

gebührt, ist allgemein bekannt. Waren sie es doch, welche den Scholastikern auch die Kenntnis der nicht zum Organon gehörigen aristotelischen Schriften vermittelten, und mit den aristotelischen Schriften übermittelten sie den Scholastikern zugleich die Kommentare, welche sie zu jenen verfasst hatten. Hingegen habe ich nirgends die Frage erörtert gefunden, ob auch die Mutakallimun, die Scholastiker des Islams, auf die christliche Scholastik irgend einen Einfluss ausgeübt haben. Ich glaubte nun anderwärts[103]) einen Anhaltspunkt für eine Beziehung zwischen Kalam und Scholastik schon um die Mitte des zwölften Jahrhunderts in der Statuslehre gefunden zu haben, die von Johannes von Salisbury im Namen des Walter von Mortaigne angeführt wird, dessen Urheberschaft jedoch jetzt allgemein bezweifelt wird. Die Behauptung, dass die Universalien in den Einzeldingen als Status existieren, dass ein und dasselbe, je nachdem seine Verschiedenheit oder seine Aehnlichkeit mit anderen Dingen betrachtet wird, sowohl Individuum als auch species, genus und genus generalissimum ist, stimmt in auffallender Weise mit der Ḥaltheorie im Kalam überein. Plato, heisst es in der Statuslehre, sei sowohl Individuum als auch species, genus und genus generalissimum, je nach den verschiedenen Rücksichten, von denen aus man ihn betrachtet, und ebenso heisst es in einem von Šahrastani zur Illustrierung der Ḥallehre gebrauchten Beispiel, die schwarze Farbe sei zugleich Schwärze, species (Farbe), genus (Akzidenz).[104]) Und zur Bezeichnung dieser verschiedenen Begriffe wird merkwürdigerweise im Kalam und in der Scholastik der gleiche auffallende Ausdruck Ḥal oder Status (= Zustand) gebraucht. Wir brauchen nun auf diesen Gegenstand, den wir bereits anderwärts behandelt haben, nicht näher einzugehen; wohl aber möchten wir die Frage betreffend die Beziehungen der Scholastik zum Kalam, im Hinblick auf die dargelegten Ansichten der Aš'arijja aufs neue erörtern.. In einer von Manser veröffentlichten Abhandlung: Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV. Jahrhundert, werden von Peter d'Ailly, Nikolaus von Autricuria und Wilhelm Okkam Ansichten mitgeteilt, die mit

---

التخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشي على نفسه وان اردت غيره فبينه
Ebenso Mawakif a. a. O.

[103]) Vgl. Monatsschrift für Gesch. u. Wissensch. d. Judentums 1909, S. 744 ff.

[104]) Šahr., S. 69: ومن كون العرض عرضا ولونا وسوادا وغير ذلك وهذه احوال عند مثبتي الاحوال.

denen der Aš'arijja merkwürdiger Weise übereinstimmen.[105]) Peter d'Ailly leugnet die notwendige Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung. Ursache und Wirkung verhalten sich nicht so zu einander, dass die Wirkung aus der inneren Natur, ex natura rei, notwendig hervorginge, oder notwendig eine bestimmte Ursache voraussetzte (Jahrb. S. 296). Die gleiche Ansicht vertritt Nikolaus von Autricuria, der auch ausdrücklich einen atomistischen Standpunkt einnimmt, jede innere Wesensform leugnet und alles Entstehen und Vergehen lediglich auf Trennung und Verbindung der Atome zurückführt (das. S. 303.). Wir sehen also eine Uebereinstimmung mit den Ašarijja im Substanz- und Kausalitätsbegriff. Die gleiche Uebereinstimmung finden wir in der Moralphilosophie. Peter d'Ailly sowohl, als Nikolaus von Autricuria und Okkam huldigen einem schrankenlosen Voluntarismus. Keine Handlung, sagt Peter d'Ailly, ist aus ihrem inneren Wesen verdienstlich und strafwürdig, sondern durch das Belieben und Missbelieben Gottes (das S. 300.). Das Gleiche gilt nach Nikolaus (S. 305) und Okkam, dessen Voluntarismus, wie Ritter sagt, hier und da geradezu an Frevel grenzt (das. S. 411). Selbst der Hass gegen Gott, der Diebstahl und der Ehebruch sind nicht an sich böse, sondern bloss insofern Gott sie nicht will; würde Gott sie wollen oder sie jemanden vorschreiben, wären sie verdienstlich; Gott kann sie den Menschen befehlen, und dann ist der Hass Gottes eine sittlich gute Tat (S. 411 und in bezug auf Peter S. 300). Und eben darum, weil gut und böse nur vom Willen Gottes abhängt, gibt es für Gott keine unveränderlichen Gesetze, sondern nur für uns, insofern Gott es will (S. 411). Daher lehrt Okkam, dass Gott den Sündenlosen hassen und denjenigen, der mit Sünde behaftet ist, nicht hassen kann (das). Ebenso sagt Peter, „wenn Gott das Geschöpf ohne jegliche Sünde und Schuld ewig bestrafen und leiden liesse, es wäre keine Ungerechtigkeit oder Grausamkeit" (S. 300.) Fügen wir noch hinzu den Zweifel, ob es einen letzten Zweck der Dinge gebe (S. 299 in bezug auf Peter und in bezug auf Nikolaus S. 305), so ergibt sich eine Uebereinstimmung in so vielen Punkten, dass man an einen Zusammenhang mit dem Kalam denken muss. Zwar hat Manser zu zeigen versucht, wie all die auffälligen Ansichten bei den genannten Scholastikern innerlich zusammenhängen und sich gleichsam mit logischer

---

[105]) Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, herausgegeben von Commer, 1912, S. 291—305, 405—437.

Notwendigkeit aus dem nominalistischen Standpunkt derselben ergeben. Nichts desto weniger kann man sich des Gedankens nicht erwehren, dass eine Uebereinstimmung in so vielen befremdlichen Ansichten keine zufällige ist. Ob jedoch wirklich eine Abhängigkeit von Kalam vorliegt, sind wir nicht in der Lage zu entscheiden. Vielleicht liesse sich bei einer Vergleichung der Quellen eine sichere Antwort auf diese Frage geben. Eine Vergleichung der Quellen war mir jedoch durch viele ungünstige Umstände nicht möglich. Auch das von Manser erwähnte, in London 1907 erschienene Buch von Hastings Raschdall „Nicholas de Ultricuria a medieval Hume" konnte ich mir nicht verschaffen. Wir wollen daher die Frage bloss angeregt haben, ohne uns irgendwie zu entscheiden.

Jahresbericht.

Das jüdisch-theologische Seminar begeht am 27. Januar zum 61. Male die Gedächtnisfeier für seinen Stifter, den verewigten Kommerzienrat Jonas Fraenckel.

Bei dieser Gelegenheit soll der Kandidat Herr Dr. Paul Lazarus, nachdem er die theologisch-wissenschaftliche und die talmudisch-rabbinische Prüfung vorschriftsmässig bestanden hat, als Rabbiner entlassen werden.

Im verflossenen Jahre wurde am 27. Januar der Geburtstag Sr. Majestät des Kaisers und Königs und der gleichzeitige Sterbetag des Stifters in üblicher Weise begangen. Die Festrede hielt Herr Seminarrabbiner Prof. Dr. Lewy.

Von den Zöglingen des Seminars ist Herr Dr. Paul Lazarus zum zweiten Rabbiner nach Essen a. d. Ruhr berufen worden.

Das Seminar zählt gegenwärtig 21 Hörer. Neu eingetreten sind Paul Holzer aus Königshütte O.-S., Ludwig Michaelis aus Berent Westpr. und Friedrich Rülf aus Braunschweig.

Ausserdem ist zur Geschichte des Seminars im abgelaufenen Studienjahr noch Folgendes zu berichten:

Zur Bewerbung um den Dr. David Rosin'schen Preis wurde das Thema gestellt: „Wem dürfte die Redaktion der Mechilta des R. Simon zuzuschreiben sein?" Die Frist zur Bearbeitung läuft am 31. Juli 1915 ab. Die mit diesem Preise gekrönte Abhandlung über die „Ethik des Bachja Ibn Pakuda" von Dr. Kahlberg, jetzt Rabbiner in Halle a. S., ist im Laufe des Jahres 1914 im Drucke erschienen.

Zur Bewerbung um den Joseph Lehmann'schen Preis ist die Aufgabe gestellt: „Die Herstellung der Kommentare Ibn Esras zu den Büchern Jeremias und Ezechiel". Die Bewerbungsfrist ist am 31. Dezember 1914 abgelaufen. Eine Arbeit ist eingegangen. Das Urteil darüber wird am 27. Januar verkündigt werden.

Am 6. März beging das Seminar in der hergebrachten Weise die Gedächtnisfeier für den verewigten Direktor Dr. Z. Frankel. Die Gedenkrede hielt Herr Dr. Schüfftan.

Am 18. April, dem letzten Tage des Pessachfestes, wurde in der Predigt das Andenken des sel. Direktors Dr. Lazarus besonders hervorgehoben. Herr Dr. Krakauer hielt die Predigt.

Zu Beginn des Sommersemesters hat die Lehrverfassung unserer Anstalt eine nicht unwesentliche Aenderung erfahren. Sie wurde hervorgerufen durch die seit vielen Jahren gemachte Wahrnehmung, dass in stets wachsender Anzahl Abiturienten höherer Lehranstalten, die das Mindestmass der theologischen Vorbildung noch nicht besitzen, sich zur Aufnahme in das Seminar melden. Ferner schien es ratsam, die Studierenden mit den Problemen der modernen Religionsphilosophie bekannt zu machen. Nach eingehenden Erörterungen zwischen dem Kuratorium und dem Lehrerkollegium ist beschlossen worden, die Unterweisung der Hospitanten in einen organischen Zusammenhang mit dem Unterrichte der ordentlichen Hörer zu bringen. Es sollen demgemäss in besonderen Vorlesungen die Hospitanten regelmässig für den biblischen und talmudischen Unterricht vorbereitet und für alle Kommilitonen Vorlesungen über moderne Religionsphilosophie gehalten werden. Für diese neu eingerichteten Vorlesungen wurde Herr Rabbiner Dr. Albert Lewkowitz berufen. Herr Dr. Lewkowitz, geboren in Georgenberg O.-S. am 6. April 1883, hat von Oktober 1903 bis April 1909 unser Seminar besucht und ist am 27. Januar 1910 als Rabbiner und Prediger entlassen worden. In seiner bisherigen wissenschaftlichen Tätigkeit hat er sich namentlich mit einschlägigen Fragen seines Spezialfaches beschäftigt. Am 28. April wurde Herr Dr. Lewkowitz vom Kuratorium in Gegenwart des Lehrerkollegiums und der Herren Kommilitonen in sein Amt eingeführt. Der Vorsitzende des Kuratoriums, Herr Stadtrat Marck, hielt eine Anrede, auf die Herr Dr. Lewkowitz erwiderte

Am 2. Juni wurde dem Unterzeichneten durch den Minister der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten das Prädikat Professor verliehen.

Das Lehrerkollegium hatte die Freude, im Laufe des Jahres die ehemaligen Hörer unserer Anstalt, die Herren Rabbiner Professor Dr. Maybaum in Berlin am 29. April, Rabbiner Dr. Salzberger in Erfurt am 15. Juli 1914 und Rabbiner Dr. Treitel in Laupheim (Württemberg) am 2. Januar 1915 anlässlich ihres 70. Geburtstages zu beglückwünschen.

An das Rabbinerseminar in Berlin wurde auf die Trauerkunde vom Heimgang des Herrn Geh. Regierungsrats Prof. Dr. Barth am 25. Oktober ein Beileidstelegramm abgesandt.

Am 28. September legte Herr Seminar-Rabbiner Professor Dr. Lewy nach § 3 des Regulativs den Vorsitz im Kollegium nieder, worauf ihn der Unterzeichnete übernahm.

Am 12. Oktober, dem Schlussfest, wurde in der Predigt das Andenken des Seminarrabbiners Dr. Joël und des Professors Dr. Graetz s. A. besonders hervorgehoben. Die Predigt hielt Herr Dr. Krakauer.

Am 19. Dezember, am Sabbat des Chanukkafestes, wurde in der Predigt der verewigten Dozenten Dr. Zuckermann und Dr. Rosin gedacht. Herr Dr. Pinkus hielt die Predigt.

Wie auf das ganze deutsche Vaterland hat der Weltkrieg, in den wir gestürzt worden sind, auch auf unsere Anstalt seinen Einfluss ausgeübt. Am 5. August, an dem von Sr. Majestät angeordneten Bettage, haben wir in unserer Synagoge eine ausserordentliche Andacht abgehalten.

Schon am ersten Mobilmachungstage folgte unser neugewählter Kollege, Herr Dr. Lewkowitz, dem Rufe zu den Fahnen. Mitte November ist er durch Verleihung des Eisernen Kreuzes ausgezeichnet worden. Seine Vorlesung über moderne Religionsphilosophie musste im Wintersemester ausgesetzt werden. Mit der Vertretung bei seinen übrigen Vorlesungen wurde der Seminarist, Herr cand. phil. Ochs, betraut. Von unsern ehemaligen Hörern haben sich einige der deutschen Heeresverwaltung zur Feldseelsorge zur Verfügung gestellt. Es sind Herr Rabbiner Dr. Baerwald in München der VI., Herr Rabbiner Dr. Italiener in Darmstadt der VII., Herr Rabbiner Dr. Lewin in Leipzig der III., Herr Rabbiner Dr. Wilde in Magdeburg der VII. Armee überwiesen worden. Auch in der österreichisch-ungarischen Armee sind einige frühere Hörer unseres Seminars, die Herren Rabbiner Dr. Golinsky in Pilsen und Rabbiner Prof. Dr. Reach in Prag als Feldgeistliche tätig.

Von unseren Kommilitonen sind ebenfalls sieben dem Rufe zu den Waffen gefolgt. Zu unserem Schmerze erfahren wir kurz vor dem Abschluss dieses Berichts, dass einer von ihnen, Herr Dr. Alfred Zweig aus Eichenau in Oberschlesien, auf dem östlichen Kriegsschauplatze den Tod für das Vaterland erlitten hat. Seit dem Sommersemester 1909 hat er unsere Anstalt besucht und ist einer unserer fleissigsten und strebsamsten Hörer gewesen.

Durch seine aufrichtige Religiosität, seine liebenswürdige Bescheidenheit, seine musterhafte Pflichttreue und den Ernst seiner Lebensauffassung hat er sich in unseren Herzen ein unvergängliches Andenken gesichert.

Leerstehende Räume in unserm Anstaltsgebäude hat das Kuratorium zur Benutzung für einen Kriegskinderhort überwiesen. An einigen Nachmittagen der Woche sind unsere Auditorien der städtischen Schulverwaltung zum Unterricht für einige Knabenklassen zur Verfügung gestellt.

Im abgelaufenen Studienjahre sind am Seminar folgende Vorlesungen — zusammengestellt nach der im Statut gegebenen Reihenfolge der Disziplinen — gehalten worden:

I. Bibelexegese:

a) Hebräische Grammatik: 1. Elementar-Grammatik. 2. Stilistische Uebungen.		Dr. Horovitz
b) Auslegung des Pentateuchs. 1. Für die untere Abteilung: Kursorische Lektüre des Pentateuchs und der Haftaroth.		Dr. Lewkowitz
2. Für die obere Abteilung: Wissenschaftliche Auslegung des Pentateuchs, II. Buch Moses (Fortsetzung). c) Pentateuch-Kommentare: 1. für die untere Abteilung: Lektüre ausgewählter Stellen aus Raschi's Pentateuch-Kommentar. 2. für die obere Abteilung: Lektüre ausgewählter Stellen aus den Kommentaren Ibn Esras und Nachmanis zum V. Buch Moses (Fortsetzung).		Prof. Dr. Brann
d) Kursorische Lektüre der Bücher Josua und Richter	für die untere Abteilung.	Dr. Lewkowitz
e) Auslegung des Propheten Ezechiel (Schluss). Jesajas Kap. 1—8	für die obere Abteilung.	Prof. Dr. Brann
f) Allgemeine Einleitung in die heilige Schrift Teil I (Schluss). Teil II.		Prof. Dr. Brann

II. Talmudstudium:

1. für die untere Abteilung:
   - a) Talmudische Uebungen. — Dr. Lewkowitz
   - b) Statarisch: Baba mezia fol. 15—36.
   - c) Kursorisch: Beza fol. 2—13 — Dr. Horovitz
   - d) Schulchan aruch Orach-Chajjim cap. 581 bis 586, 588—92, 593—96, 242—46. — Prof. Dr. Brann
   - e) Einführung in das Gebetbuch. — Dr. Lewkowitz
2. für die obere Abteilung:
   - a) Statarisch: Ausgewählte Partien aus dem Traktat Chullin (Schluss). Gittin cap. 3 bis fol. 30a.
   - b) Kursorisch: Menachoth fol. 34—42a.
   - c) Tur und Schulchan aruch Jore Dea cap. 81—88. — Seminarrabb. Prof. Dr. Lewy

III. Jüdische Geschichte:

- a) Geschichte und Literaturgeschichte der amoräischen Zeit (Schluss).
- b) Historische Uebungen: Lektüre des Seder Tannaim we-Amoraim (Schluss). — Prof. Dr. Brann

IV. Religionsphilosophie:

- a) Ethik der jüdischen Religionsphilosophen.
- b) Religionsphilosophie des Chasdai Kreskas.
- c) Lektüre:
  1. Im Sommersemester: des More Nebuchim.
  2. Im Wintersemester: des Or Adonaj. — Dr. Horovitz
- d) Moderne Religionsphilosophie — Dr. Lewkowitz

V. Homiletik:

- a) Theorie der Homiletik.
- b) Homiletische Uebungen — Dr. Horovitz

Die Erben der am 14. April 1914 verstorbenen Frau Seminardirektor Dr. Lazarus, Minna, geb. Chotzen, haben aus deren Nachlass dem Seminar die Summe von 5000 Mark überwiesen mit der Bestimmung, dass die Zinsen im Sinne ihrer Mutter für Witwen von Dozenten verwendet werden sollen.

Der Rentier Herr Matthias, genannt Max, Levy, hat testamentarisch dem Seminar 1000 Mark überwiesen.

Der Herr Kommerzienrat Siegmund Hochstätter in München hat aus dem Nachlass seines Oheims, des Herrn Joseph Kronheimer in Melbourne, dem Seminar 3000 Mark überwiesen mit dem Wunsche, dass die Zinsen zu einem Joseph Kronheimer'schen Badestipendium für einen Seminaristen verwendet werden sollen, der zur Wiederherstellung seiner Gesundheit des Aufenthalts in einem Kurorte bedarf.

Die Zinsen aus dem Direktor Dr. Zacharias Frankel-Fonds haben auch im vergangenen Jahre die ihrer Bestimmung entsprechende Verwendung gefunden.

Ausser den aus fundierten Legaten fliessenden Stipendien erhielten auch im vergangenen Jahre mehrere Seminaristen Unterstützungen durch Zuwendung nachstehender Stipendien, für die das Seminar hiermit seinen aufrichtigen Dank ausspricht.

Der Vorstand der hiesigen Synagogen-Gemeinde hat, wie alljährlich, eine Subvention von 600 Mark zu Stipendien bewilligt.

Von demselben Vorstande haben zwei Seminaristen, einer aus der Alexander Bernhardt'schen Stiftung, ein anderer aus der Nanny Köhler'schen Stiftung Stipendien erhalten.

Von dem israelit. Studien-Beförderungs-Verein hier erhielten mehrere Seminaristen Stipendien.

Die Zinsen des Rabbiner Dr. Joël-Fonds wurden von der hiesigen Lessingloge dem Seminar überwiesen.

Die Synagogengemeinde Oppeln sandte, wie alljährlich, einen Jahresbeitrag.

Der Vorstand der Synagogen-Gemeinde in Beuthen O.-S. erteilte einem Seminaristen aus Oberschlesien das Stipendium der Rabbiner Dr. Rosenthal-Stiftung.

Die vom Vorstand der Synagogen-Gemeinde in Schneidemühl dem Seminar zugewiesenen Zinsen aus der Rabbiner Salomon Brann'schen Stiftung wurden einem Seminaristen aus der Provinz Posen gewährt.

Von der Synagogen-Gemeinde in München erhielt ein Seminarist ein Stipendium aus der L. J. Schleissmann'schen Stiftung, ein anderer aus der Bergmann'schen Stiftung.

Aus der Ahron Seligmann'schen Stiftung in Heidelberg erhielt ein Seminarist ein Stipendium.

Die B. H. Goldschmidt'sche Stiftung in Frankfurt a. M. verlieh zwei Seminaristen Stipendien.

Die S. S. Goldschmidt'sche Stiftung in Kassel verlieh einem Seminaristen ein Stipendium.

Vom Vorstand der Michael Mai'schen Stiftung in Mannheim wurden vier Seminaristen Stipendien zugewendet.

Vom Studienverein in Mannheim erhielten zwei Seminaristen Stipendien.

Der Vorstand der Synagogengemeinde in Aachen überwies dem Seminar 100 Mark.

Anlässlich des Gedächtnistages des seligen Herrn Em. Pringsheim sind dem Seminar 30 Mark zugegangen.

Die Zinsen der Annette Vallentin'schen Stiftung, die von dem Rentier Herrn Henry Vallentin in Hamburg zum Andenken an seine verstorbene Mutter errichtet wurde, sind wiederum einem Seminaristen zur Wiederherstellung seiner Gesundheit durch eine Badekur stiftungsgemäss bewilligt worden.

Die Seminar-Bibliothek, welche nach dem letzten Abschluss 18 877 Druckwerke in 25 621 Bänden und 212 Handschriften in 248 Bänden umfasst, hat ausser den durch Ankauf erworbenen Büchern durch folgende freundliche Schenkungen, für die sie hiermit öffentlich ihren Dank abstattet, einen Zuwachs erhalten.

Sie erhielt die Jahresberichte:

1. der Alliance Israélite Universelle für 1913, deutsches Bureau, Berlin, 1914, 8⁰; 2. der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums für 1913, 11. Jahresbericht, Berlin, 4⁰; 3. der Gesellschaft jüdischer Aerzte und Naturwissenschaftler für sanitäre Interessen in Palästina, 1. Bericht, Berlin, Januar 1914, 8⁰; 4. des Hilfsvereins der deutschen Juden für 1913. Berlin, 1913, 8⁰; 5. der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, 32. Bericht, Berlin, 1914, 8⁰; 6. des Rabbiner-Seminars zu Berlin für 1913/14. Mit der wissenschaftlichen Arbeit des Dr. S. Eppenstein: Abraham Maimuni, sein Leben und seine Schriften nebst Proben aus seinem Pentateuchkommentar, Berlin, 1914, 8⁰; 7. des Verbandes der deutschen Juden für die Zeit vom 1. April 1913 bis 31. März 1914. Berlin, 1914, 8⁰; 8. den stenographischen Bericht über die 5. Hauptversammlung des Verbandes der deutschen Juden am 9. November 1913. Berlin, 1914, 8⁰; 9. über das Brockenhaus und die Arbeitsstätte „Peah" in Breslau bis 31. Dezember 1913. Breslau, 1914, 8⁰; 10. der Königlichen und Universitäts-Bibliothek Breslau für 1913. Breslau, 1914, 8⁰; 11. der Lessing-Loge zu Breslau für April 1913 bis März 1914; 12. der Religions-Unterrichts-Anstalt I der Synagogen-Gemeinde zu Breslau über das Schuljahr 1913/14. 64. Bericht. Breslau, 1914, 8⁰; 13. der Gemeinde-Religions-Unterrichts-Anstalt II zu Breslau. Breslau, 1914, 8⁰; 14. über das städtische evangelische Gymnasium zu St. Maria-Magdalena in

Breslau. Ostern 1914. Nebst der Abhandlung des Dr. Muth: Mathematische Begabung und Schulmathematik. Breslau, 1914, 8⁰; 15. des Verbandsausschusses des Bezirks-Gemeindeverbandes Breslau-Liegnitz für das 17. Geschäftsjahr 1913/14. Breslau, 1914, 8⁰; 16. der 37. Bericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1913/14. Mit der wissenschaftlichen Abhandlung: Bacher, W. Rabbanan, die Gelehrten der Tradition. Beitrag zur Geschichte der anonymen Agada. Budapest, 1914, 8⁰; 17. den Annual Report of the Librarian des Hebrew Union College. Cincinnati 1914, 8⁰; 18. Catalogue of the Hebrew Union College, Cincinnati, 1914, 8⁰; 19. den chanukkah festival outline of lessons for teachers. Cincinnati, 1914, 8⁰; 20. des Vereins „Mekize Nirdamim“ für das Jahr 1913. Frankfurt a/M. 1914, 4⁰; 21. der Realschule und Lyceum der israelitischen Gemeinde (Philantropin) zu Frankfurt a/M. Jahresbericht Ostern 1914. Frankfurt a/M., 1914, 8⁰; 22. der israelitischen Religionsschule in Frankfurt a. Main über das Schuljahr 1913/14 nebst der Abhandlung: Rabbiner Dr. Horovitz s. A.: Von Liska nach Berlin. Frankfurt 1913, 8⁰; 23. über die Verwaltung der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M., erstattet von Dr. Ebrard. 29. Jahrgang. Frankfurt a. M. 1913, 4⁰; 24. die Zugangsverzeichnisse der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. für 1913. Frankfurt a. M., 1914, 4⁰; 25. über die Verwaltung der Stadtbibliothek zu Hamburg im Jahre 1912. Hamburg, 1913, 8⁰; 26. über die Religionsschulen I und II der Synagogengemeinde zu Hannover. Hannover, 1914, 8⁰; 27. über den Religionsunterricht der Synagogengemeinde zu Königsberg i. Pr. für das Schuljahr 1913/14. 47. Bericht. Königsberg i. Pr., 1914, 8⁰; 28. über die Verwaltung des Jüdischen Kurhospitals בית רפואה im Sol- und Seebade Kolberg 1913. Kolberg, 1914, 8⁰; 29. über die Entwickelung der Pädagogischen Zentral-Bibliothek (Comenius-Stiftung) zu Leipzig in den Jahren 1911, 1912 und 1913. Leipzig, 1911/13, Fol.; 30. über das k. k. Staatsgymnasium mit deutscher Unterrichtssprache in Prag, Neustadt, Stephansgasse, mit der Abhandlung des Rabb. Prof. Dr. Reach: Tiberius Alexander, Ein Lebensbild aus der Zeit der Zerstörung Jerusalems. Prag, 1914, 8⁰; 31. XXI. der israelit.-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1913/14. Nebst der wissenschaftlichen Abhandlung des Prof. Samuel Krausz: Studien zur Byzantinisch-jüdischen Geschichte. Wien, 1914, 4⁰; 32. der Samsonschule (Realschule) in Wolfenbüttel über die Zeit von Ostern 1913 bis Ostern 1914. Wolfenbüttel, 1914, 8⁰.

Ferner:

Von der *Alliance Israélite Universelle* in Paris: 1. אותיות דרבי עקיבא, herausg. von S. Wertheimer. Jerusalem, 1914, 8⁰; 2. אגרת דרבינו שרירא גאון, herausg. von Aron Hyman. London, 1911, 8⁰; 3. תולדות תנאים ואמוראים. Bd. I: א–ח; Bd. II: ח–י; Bd. III: כ–ת. Von Aron Hyman. London, 1910, 8⁰; 4. מִלּוֹן הַלָּשׁוֹן הָעִבְרִית. Von Elieser Ben-Jehuda. Band IV. Berlin-Schöneberg, 4⁰. — Von Herrn Stadt- und Konferenzrabbiner *Dr. Appel* in Karlsruhe in Baden: 1. seine zwei Reden beim Ausbruch des Krieges: „Gott mit uns!“ Karlsruhe, 1914, 8⁰; 2. seine Kriegspredigt am israelitischen Neujahrstage: „Unser Glaube!“ Karlsruhe, 1914, 8⁰; 3. seine Kriegspredigt, gehalten am Versöhnungstage 1914. Karlsruhe, 1914, 8⁰. — Von Herrn Prof. *Dr. Aptowitzer* in Wien: einen Sonderabzug seiner Abhandlung: Formularies of decrees and documents from a gaonic court. (Jew Qu. Rev., new Series, IV, 1.) Philadelphia, 1913, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. H. Auerbach* in Elbing seine Predigt: „Sterben und Tod“. Elbing, 1914, 8⁰. — Von der *Bibliothek der israelitischen Kultusgemeinde*

Wien: Dr. Wachstein, Katalog der Salo Cohn'schen Schenkungen II; Bücher aus der Sammlung von S. I. Halberstam-Bielitz. Wien, 1914, 4⁰. — Von Herrn *Prof. Dr. Brann* in Breslau: 1. Bamberger, Andachtsbüchlein für die jüdischen Krieger und deren Angehörige. Berlin, 1914, 8⁰; 2. Gebet für die Genesung der verwundeten und das Seelenheil der gefallenen Krieger. Herausgegeben vom Deutsch-Israelitischen Synagogen-Verband in Hamburg. Hamburg, 1914, 8⁰; 3 Gebete während der Kriegszeit לראש השנה תרע״ה. Von Oberrabbiner Dr. S. Spitzer in Hamburg. Hamburg, 1914, 8⁰; 4. Gebete während der Kriegszeit. Herausgegeben vom Deutsch-Israelitischen Synagogen-Verband in Hamburg. Hamburg, 1914, 8⁰; 5. Nobel, Dr. N. A., Fürbitte für den Sieg der deutschen Waffen. Frankfurt a. Main, 1914, 8⁰; 6. Nobel, Dr. N. A., Kriegspredigten: 1. Vor der Vereidigung. 2. Wo finde ich Dich? Frankfurt a Main, 1914, 8⁰; 7. אל היהודים בפולין. Flugblatt der obersten Leitung der deutschen und österreichisch-ungarischen Heere (hebräisch und jüdisch-deutsch); 8. Treitel, Leopold, Philonische Studien. Breslau, 1915, 8⁰. — Von Herrn Geh.-Rat *Prof. Dr. Cohen* in Berlin: 1. seinen Vortrag: Ueber das Eigentümliche des deutschen Geistes (Nr. 8 der „Philosophischen Vorträge", veröffentlicht von der Kantgesellschaft). Berlin, 1914, 8⁰; 2. seine Abhandlung: Vom ewigen Frieden (S.-A. aus „Deutsche Weihnacht"). Cassel, 1914, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Cohn* in Rawitsch: 1. seine Uebersetzung des Mischnajoth. Teil V: Seder Kodaschim. Heft 6 u. 7. Berlin, 1914, 8⁰; 2. סליחות לחברא קדישא דק״ק ראוויטש מה שאומרים ביום ער״ח שבט. Herausgegeben von Mendel ha-Levi aus Rawitsch. Breslau 1814, 8⁰. — Von der *Danmark-Loge* in Kopenhagen die: Mindeskrift i anledning af hundredaarsdagen for anordningen af 29 Merts 1914 med en samling arkivalia. Von Julius Salomon und Josef Fischer Kopenhagen, 1914, 4⁰. — Vom *Deutsch-Israelitischen Gemeindebunde* in Berlin seine Mitteilungen (Forts.). Berlin, 1914, 8⁰. — Von Herrn *Dr. J. Duschinski* in London sein קונטרס מטעי ד׳ כי נורא היא ו׳ קונטרסים אחרים. (S.-A. aus הצופה מארץ הגר IV, 1.) Budapest, 1914, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Eckstein* in Bamberg seine: Drei gottesdienstlichen Vorträge. Aus Anlass des beginnenden Völkerkrieges in der Synagoge zu Bamberg gehalten. Bamberg, 8⁰. — Von Frau Rabbiner *Dr. Ehrlich* in Tilsit aus dem Nachlass ihres Gatten auf dessen Anordnung zwölf Originalbriefe Sam. David Luzattos an ihn aus den Jahren 1861—1866. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Finkel* in Berlins eine „Ansprache an die Jugend" (im Wegweiser durch die Jugendliteratur X, 5). Berlin, 1914, 4⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Freudenthal* in Nürnberg die Schrift: Zur Erinnerung an Gustav Josephthal. Nürnberg, 1914, 8⁰. — Von der *Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums:* 1. Cohen, Hermann, Die religiösen Bewegungen der Gegenwart. Leipzig, 1914, 8⁰; 2. Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur. Bd. 17. Berlin, 1914, 8⁰. — Von Herrn *Abraham Galante* in Konstantinopel seinen Vortrag: Don Josef Nassi Duc de Naxos d'après des nouveaux documents. Constantinople, 1914, 8⁰. — Von Herrn Landrabbiner *Dr. Gronemann* in Hannover seine: Zwei Kriegsreden. Hannover, 1914, 8⁰. — Vom *Internationalen Pro-Falascha-Komitee* in Frankfurt seine Missionsfrage in der Generalversammlung des internationalen Pro-Falascha-Komitees. Köln a. Rh., 1914. 8⁰. — Vom *Jewish theological seminary of Amerika* in New York das ספר שעשועים des Joseph b. Meir Zabara, herausgegeben von Israel Davidson. New-York, 1914, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Kahlberg* in Halle a. S. sein Buch: Die Ethik des Bachja Ibn Pakuda. Halle a. S. 1911, 8⁰. — Von Herrn Sanitätsrat *Dr. Siegfried Kohn* in Breslau: 1. Ahlwardt, Die

Presse und die Parteien. Charlottenburg, 1892, 8^0; 2. Bankberger, Die sogenannte Deutsche „Reichsbank", eine priviligierte Aktien-Gesellschaft von und für Juden. Berlin, 1877, 8^0; 3. Dr. Bischoff, Die Juden und das Christenblut. Berlin, 1891, 8^0; 4. Deutsche Reichspost: Die Juden im deutschen Staats- und Volksleben; 5. Kikut, Jüdische Börsenjobber. Berlin, 1895, 8^0; 6. Der Mauscheljude. Von einem deutschen Advokaten. Paderborn, 1879, 8^0; 7. Rebbert, Christenschutz — nicht Judenhatz. Paderborn, 1876, 8^0; 8. Siegesmund, Weihnachtsbuch für deutsche Frauen und Jungfrauen. Leipzig, 8^0. — Vom *Komitee zur Herausgabe der Festschrift zum 70. Geburtstage David Hoffmanns* (Simon Eppenstein, Meier Hildesheimer und Joseph Wohlgemuth) diese Festschrift. Berlin, 1914, 8^0. — Vom *Sekretariat der israelitischen Kultusgemeinde* in Wien: 1. Gebetbuch für israelitische Soldaten im Kriege. Wien, 1914, 16^0; 2. Gebete in Kriegszeit für israelitische Frauen und Mädchen. Wien, 1914, 8^0; 3. Zur Erinnerung an Chanuka in Wien im Kriegsjahr 1914, herausgegeben von Charlotte Freifrau von Königswarter und Dr. Alfred Stern. Wien, 1914, 16^0. — Von Herrn *Paul Landsberg* in Breslau: einige Jahrgänge der Zeitschrift „Im deutschen Reich". — Von der *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* in Berlin: deren Schriften Band III, Heft 1—3: Kellermann, Benjamin, Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson. Uebersetzung und Erklärung des handschriftlich revidierten Textes Teil I. Berlin, 1914, 8^0. — Von Herrn Oberrabbiner *Dr. Immanuel Löw* in Szegedin seine Gedenkrede auf den Oberrabbiner Dr. Arnim Perls in Fünfkirchen. Szegedin, 1914, 8^0. — Von Herrn Oberlehrer *Dr. Lorge* in Mainz: Tiktin, Abraham, Predigt gehalten in der Synagoge in Glogau am 23 Juli 1815 bei Gelegenheit des Festes, welches wegen des triumphierenden Einzugs der Alliierten in Paris hier gefeiert wurde. Breslau, 1815, 8^0. — Vom *Magyar Israelita Tarsulat* in Budapest: Bánóczi, József, Évkönyv. Jahrgang 1914, Budapest 1914, 8^0. — Von den Herren *Prof. A. Marx* in New York und *Prof. M. Lieber* in Paris ihre Sonderausgabe des Séjour d'Azoulai à Paris. Paris 1913, 8^0. — Von Herrn *Dr. Paul Nathan* in Berlin seine Schrift: Palästina und palästinensischen Zionismus. Berlin, 1914, 8^0. — Von Herrn Rabbiner *Dr. I. J. Niemirower* in Bukarest sein Buch: Chassidismus und Zaddikismus. Bukarest, 1913, 8^0. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Samuel Poznanski* in Warschau: 1. seine Abhandlung ראשית התישבות הקראים בירושלים (S.-A. aus dem Jahrb. ירושלים Bd. X). Jerusalem, 1913, 8^0; 2. seine Abhandlung על דבר הילקוט תלמוד תורה לר׳ יעקב בר חננאל סקילי (S.-A. aus הצופה לבית ישראל III, 1). Budapest, 1913, 8^0. — Von der *Redaktion der Friedenswarte für zwischenstaatliche Organisationen:* Den XVI. Jahrgang dieser Zeitschrift. Berlin 1914, 4^0. — Von der *Redaktion der Jewish Quarterly Review, new Series in Philadelphia:* Jahrgang 1914 dieser Zeitschrift. Philadelphia 1914, 8^0. — Von der *Redaktion der Jewish Review in London:* Den Jahrgang 1914 dieser Zeitschrift. London 1914, 8^0. — Von der *Redaktion des Magyar Zsido Szemle in Budapest:* Jahrgang XXXI dieser Zeitschrift nebst der hebr. Beilage: הצופת מארץ הגר, Jahrgang IV. Budapest, 1914, 8^0. — Von der *Redaktion der Mitteilungen der jüdischen Jugendvereine Deutschlands:* Jahrgang VI dieser Zeitschrift. Berlin 1914, 8^0. — Von der *Redaktion der Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde:* Jahrgang XVII dieser Zeitschrift. Wien, 1914, 8^0. — Von der *Société des Études juives in Paris:* Revue des Études juives (Forts.). Paris, 1914, 8^0. — Von der *Kgl. Universität in Kopenhagen:* 1. Universitetsskrift udgivet til minde om Kong Frederik VIII den 3. VI. 1912. Jacobsen, Johannes, Om „den Gamtestamentlige Theologi" som theologisk disciplin. Kopen-

hagen, 1912, 8⁰; 2. Festskrift udgivet i anledning af Kongens Fødselsdag den 26. IX. 1913. Jespersen, Otto, Sprogets Logik. Kopenhagen, 1913, 8⁰; 3. Festskrift i anledning af Universitets aarsfest (November 1913). Munch-Petersen, H., Retspleje og Kultur. Kopenhagen, 1913, 8⁰. — Von der *Königlichen und Universitäts-Bibliothek Breslau* ihr Verzeichnis der Handbibliothek des Lesesaals und des Katalogzimmers. Breslau, 1914, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Wilde* in Magdeburg seine Religiösen Bilder, Predigten. Berlin, 1914, 8⁰. — Vom *Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens:* Jahrgang 1914 der Zeitschrift „Im deutschen Reich". Berlin, 1914, 8⁰.

Der Verein Liwjath-Chen, dessen Aufgabe es ist, unbemittelte Hörer des Seminars in zartsinniger Weise vor dringender Not zu schützen, hat auch im vergangenen Jahre Teilnahme und Unterstützung gefunden.

Immerwährende Mitglieder: *)

Herr Prof. Dr. Benno Badt s. A., hier.
Herr Issachar Baer Deutsch s. A., Kanitz (Mähren).
Frau Elise Deutsch s. A., Kanitz.
Herr Jakob Koppel Frankel s. A., Prag.
Herr Direktor Zacharias Frankel s. A., hier.
Frau Esther Frankel, geb. Fischel, s. A., Prag.
Frau Direktor Rosa Frankel, geb. Meier, s. A., hier.
Herr Dr. phil. Jos. Jul. Heinemann s. A., Hamburg.
Frau Bankier Hille s. A., hier.
Herr Stadtrat Hugo Milch s. A., hier.
Herr Meyer Lewy s. A., hier.
Frau Berta Schottlaender, geb. Werner, s. A., hier.
Herr Jakob Simonsen s. A., Kopenhagen.
Frau Rosa Simonsen, geb. Hahn, s. A., Kopenhagen.
Herr Dr. Julius Wolfsohn s. A., hier.

Herr J. N. Lewy, Hohensalza.
Herr Bezirksrabbiner Dr. Eugen Meyer, Pirmasens.

*) Laut Beschluss der Generalversammlung können Einzelpersonen durch einen einmaligen Mindestbeitrag von 200 M. die dauernde Mitgliedschaft erwerben.

Im abgelaufenen Jahre haben dem Vereine Beiträge und Spenden zugewiesen:

Die Synagogengemeinde Breslau hat dem Verein 200 Mark überwiesen.

Die Gesellschaft der Brüder überwies dem Verein 100 Mark.

Die zweite Brüdergesellschaft, hier, überwies dem Verein einen Beitrag von 50 Mark.

Der Synagogenrat Mannheim hat dem Vereine den dauernden Jahresbeitrag von 100 Mark überwiesen.

Ausserdem haben im abgelaufenen Jahre ihre gütige Teilnahme für den Verein durch Zuwendung von Jahresbeiträgen oder Spenden bekundet:

Herr Konf.-Rabb. Dr. Appel, Karlsruhe i. B.
Frau Prof. Dr. W. Bacher, Budapest.
Herr Rabbiner Dr. Baerwald, München.
= Rabbiner Dr. Behrens, Göttingen.
= Rabbiner Dr. Biram, Hirschberg.
= Lippmann Bloch, hier.
= Gustav Blumenthal, hier.
Bne-B'rith-Loge (Lessing-L.), Breslau.
= = (Allemannia-L.) Stettin.
Friedrich-Loge, Heidelberg.
Herr Inspektor W. Boss, hier.
= Seminardozent Prof. Dr. Brann, hier.
= Julius Brann, Hamburg.
= Fritz Brieger, hier.
= Prof. Dr. Leopold Cohn, hier.
= Louis Cohn, hier.
= Heymann Daniel, hier.
= Karl Daniel, hier.
= Rabbiner Dr. Eckstein, Bamberg.
= Rabbiner Max Ellguther, Neisse.
= Rabbiner Dr. Eschelbacher, Berlin.
= Direktor L. Fabian, hier.
= Rechtsanwalt Fischer, hier.
= Rabbiner Dr. Frank, Cöln.
= Curator Dr. C. S. Freund, hier.
= Rabbiner Dr. M. Fried, Stockholm.
= Landrabbiner Dr. S. Gronemann, Hannover.
= Rabbiner Dr. Grünfeld, Eger.
= Bezirksrabbiner Dr. Grzymisch, Bruchsal.
Herr Oberrabb. Dr. Güdemann, Wien.
= Rabbiner Prof. Dr. Jac. Guttmann, hier.
= Priv.-Doz. Dr. Jul. Guttmann, hier.
= H. Hamburger, hier.
= Sem.-Doz. Dr. Horovitz, hier.
= Jeremias, Berlin.
= Rabbiner Dr. Kahlberg, Halle.
= Seminardirektor Dr. Knoller, Hannover.
= Rechtsanwalt Kober I, hier.
= Rabbiner Dr. Krakauer, hier.
= Kirchenrat Dr. Kroner, Stuttgart.
= Rabb. Dr. Lazarus, Frankfurt a. M.
= Carl Leipziger, hier.
= Rabbiner Dr. Levi, hier.
= Rabbiner Dr. Lewin, Leipzig.
= Rabbiner Dr. A. Levy, Nordhausen.
= Cantor Lewin, hier.
= Seminar-Rabbiner Prof. Dr. Lewy, hier.
= J. E. Lewy, hier.
= J. Lichtenberg, hier.
= Rabbiner Dr. Littmann, Zürich.
Frau Dr. Lobethal, hier.
Herr Curator Stadtrat Marck, hier.
= Curator Rechtsanwalt Milch, hier.
Verein Montefiore, Uslar.
Herr Fabrikbesitzer Neustadt, hier.
= Consul Jacob Ollendorff, s. A., hier.
= Rabbiner Dr. Perlitz, Nakel.
= Rabbiner Dr. Pineuss, Heidelberg.

Herr Rabbiner Dr. Porges, Leipzig.
= Rabbiner Dr. Posner, Cottbus.
= Rabbiner Dr. Rosenthal, hier.
= Privatier Julius Sachs, hier.
= Th. Schatzky, hier.
= S. Scheyé, hier.
= Rabbiner Dr. Schlesinger, St. Gallen.
= Max Schönfeld, hier.
= M. Schottlaender, hier.
= Sekretär N. Schwarz, Eszek.
= L. Simonsohn, hier.
= Rabbiner Dr. M. Simonsohn, hier.
= Dr. Sonnenschein, Berlin.
Herr Konferenzrabb. Dr. Steckelmacher, Mannheim.
= Rabbiner Dr. Steckelmacher, Dürkheim.
Frau Ehrenrabbiner Dr. Stein, Karlsruhe.
Herr Rabbiner Dr. Tirschtigel, Konitz.
= Rabbiner Dr. Vogelstein, Königsberg.
= Rabbiner Dr. Werner, München.
= Dr. med. Weyl, hier.
= Rabbiner Dr. Wilde, Magdeburg.
= Rabbiner Dr. Zuckermandel, hier.

Es gestatten jedoch besonders in diesem Jahre die Einnahmen es nicht, den an den Verein gestellten Anforderungen in hinreichender Weise zu genügen.

Mögen edle Menschenfreunde und insbesondere die aus dem Seminar hervorgegangenen Rabbiner, welche die unentbehrliche Wirksamkeit des geräuschlos und segensreich schaffenden Vereins in unmittelbarer Nähe erkannt haben, nach Kräften dahin wirken, dass die Mittel ihm reichlicher zufliessen, und neue Mitglieder ihm gewonnen werden, dass insbesondere für die zahlreichen durch Tod oder andere Umstände ausgeschiedenen Mitglieder ihm Ersatz geschafft werde

Sollten einzelne Beiträge oder Spenden in diesem Jahre nicht genau angegeben sein, so bitten wir deshalb um Entschuldigung, da der Kassenwart des Vereins sich zurzeit an der westlichen Front befindet.

Breslau, im Januar 1915.

Für das Lehrer-Kollegium:
Prof. Dr. M. Brann.